

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ET

UNIVERSITÉ PIERRE-MENDÈS FRANCE

LA PSYCHOLOGIE DESCRIPTIVE DE FRANZ BRENTANO
FACE AUX DÉBATS CONTEMPORAINS SUR LA CONSCIENCE

THÈSE

PRÉSENTÉE EN COTUTELLE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

Par

JULIEN MAXIME

JANVIER 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Remerciements

Je tiens ici à remercier tout particulièrement mes directeurs de recherche, les Professeurs Denis Vernant et surtout Denis Fisette qui m'a fortement encouragé tout au long de la rédaction de ma thèse en plus de m'aiguiller dans l'élaboration de ma problématique de recherche et de me prodiguer de judicieux conseils. Je tiens également à remercier le département de philosophie de l'UQAM pour son accueil et son soutien, et plus encore le projet Brentano qui constitua un environnement idoine compte tenu de mon thème de recherche. Dans son contenu, cette thèse se nourrit considérablement de longues et passionnantes discussions avec Denis Fisette et ses étudiants, mais aussi des différents séminaires en philosophie de l'esprit donnés ces dernières années à l'UQAM ainsi que des échanges dans les groupes hebdomadaires de lecture initiés par Pierre Poirier que je remercie ici. Merci aussi à Denis Vernant qui a accepté de passer de nombreuses heures à relire l'orthographe de mon texte. Toutes les inconséquences restantes ne sont dues qu'à ma propre turpitude. Enfin, je souhaite remercier les professeurs Jean-Michel Roy, Bruno Leclercq pour leur lecture attentive et la pertinence de leurs remarques lors de ma soutenance.

Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est.

Franz Brentano, 1866

Table des matières

Introduction

Partie I. Intentionnalité et conscience dans la doctrine de Brentano

Chapitre 1. Les sources de la pensée de Brentano : aristotélisme, cartésianisme et empirisme

- 1.1 La théorie des quatre phases de l'histoire
- 1.2 La psychologie d'Aristote
- 1.3 Brentano, Descartes et l'empirisme britannique
- 1.4 Empirisme et psychologie descriptive

Chapitre 2. La thèse de l'« inexistence intentionnelle »

- 2.1 L'intentionnalité dans la fondation de la psychologie empirique
- 2.2 Thèse épistémologique vs thèse ontologique
- 2.3 Objet et corrélat intentionnel
- 2.4 Réalité et existence
- 2.5 Remarques conclusives sur le concept brentanien d'intentionnalité, son évolution et ses interprétations

Chapitre 3. La théorie de la conscience de Brentano

- 3.1 Perception interne et observation interne
- 3.2 Perception interne et classification des phénomènes psychiques
- 3.3 La distinction entre objet primaire et secondaire et la nature judicative de la conscience interne
- 3.4 Unité et complexité. Vers une approche méréologique de la conscience

Partie II. Les théories néo-brentaniennes de la conscience

Chapitre 1. Théories et Débats néo-brentaniens

1.1 De la doctrine de Brentano aux théories néo-brentaniennes

1.2 Nature et thèmes des débats néo-brentaniens

Chapitre 2. Vers une théorie néo-brentanienne d'ordre supérieur ?

Propos préliminaires sur les théories d'ordre supérieur

2.1 Les deux conceptions de l'esprit

2.2 Les propriétés qualitatives des états mentaux

2.3 Intentionnalisme et états d'ordre supérieur

2.4 Conscience et introspection

2.5 Les différentes modes psychologiques des états d'ordre supérieur

2.6 Le néo-brentanisme des théories d'ordre supérieur

Chapitre 3. Brentano dans le modèle *unileveliste* de la conscience

3.1 Les critiques des théories d'ordre supérieur

3.2 Les théories *unilevelistes* de la conscience

3.3 De la thèse de l'identité à la théorie adverbiale de la conscience

3.4 Remarques conclusives sur une théorie néo-brentanienne *unileveliste* de la conscience

Conclusion

Bibliographie

Index rerum

Introduction

Brentano a connu et continue toujours de connaître un singulier destin dans la philosophie contemporaine. Du statut d'auteur relativement mineur de la tradition phénoménologique, il est en passe de devenir une source essentielle de la philosophie contemporaine comme en témoigne toute une littérature actuelle florissante qui se consacre à une reprise des thèmes centraux de sa doctrine le plus souvent dans le contexte d'une étude de l'esprit et de la cognition. Deux facteurs intellectuels et historiographiques viennent expliquer cette importance croissante de la référence à Brentano ces trente dernières années. Le premier tient à la reconnaissance de l'existence d'une philosophie spécifiquement autrichienne au sein de la philosophie allemande¹, élargie ensuite à un courant spécifiquement *Mittel-Europa* dont elle est à la fois l'origine et l'axe central. Selon un diagnostic historique largement répandu aujourd'hui, ce courant philosophique de la *Mittel-Europa* est lui-même l'origine commune de la philosophie analytique et du mouvement phénoménologique. Le second facteur intimement lié au premier concerne ce que Roberto Poli a décrit comme « l'énigme de l'invisibilité de Brentano² ». En effet, si le programme philosophique de Brentano constitue l'axe central de cette philosophie spécifiquement autrichienne, ce qui en fait, ne serait ce qu'indirectement, l'un des pères fondateurs de la philosophie analytique, il convient de se demander si les deux grandes traditions de la philosophie contemporaine que l'on compare souvent au Rhin et au Danube qui, partant de la même source, se déversent dans des eaux différentes, n'est pas le résultat d'une scission interne à l'héritage brentanien. Il importe aussi

¹ C'est ce que l'on appelle communément la thèse Neurath-Haller. Pour une présentation de cette thèse, voir Haller R., (1986) « Zur Historiographie der österreichischen Philosophie », repris dans Uebel T., *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle*, Kluwer, Dordrecht, 1992.

² Poli R., *The Brentano Puzzle*, Ashgate, Aldershot, 1998 et Schuhmann K., « Brentano's Impact on Twentieth-Century of Philosophy », dans Dale J. (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge p. 277.

et surtout de se demander pourquoi cette influence de Brentano qui nous apparaît aujourd'hui si importante a été aussi longtemps occultée.

Or, puisque les références à Brentano abondent aujourd'hui dans la littérature contemporaine, le premier problème est celui de l'étendue de son influence ou ce que Barry Smith a appelé le problème de l'héritage brentanien, se contentant pour sa part de l'appliquer au cercle restreint de sa première génération d'étudiants qui constituent communément ce que l'on appelle son école³. En d'autres termes, si l'on élargit l'influence de Brentano à l'ensemble de la philosophie contemporaine, il importe en premier lieu d'identifier les héritiers, la manière dont l'héritage brentanien a été transmis, quelles parties du legs ont été retenues par ces héritiers et ce qu'il en ont fait par la suite. C'est cette même démarche qui s'impose naturellement à moi dans la perspective qui est celle de cette thèse de circonscrire la catégorie des théories dites « néo-brentaniennes » de la conscience. J'y reviendrai.

Toute explication qui vise à situer la figure de Brentano dans le paysage philosophique contemporain participe en général de l'intérêt historique et théorique pour les relations entre les traditions analytique et phénoménologique. L'étude des rapports entre ces deux grandes traditions, passionnante et complexe, révèle rien de moins que les tenants et les aboutissants de la philosophie contemporaine ou de la conception que l'on se fait aujourd'hui de la philosophie. Tout d'abord, ces études nous ont appris à nous défaire d'une image simpliste qui interprète la relation entre les deux grands courants comme une simple opposition frontale. On invoque souvent à l'appui de ce diagnostic la virulente critique que Carnap adressa à Heidegger, emblématique à bien des égards de deux tendances qui semblent irréconciliables. Ce serait toutefois faire fiasco des entreprises respectives de ces deux auteurs qui demeurent radicalement différentes dans leurs finalités mêmes. Que Carnap et Heidegger ne partagent pas la même *Weltanschauung* est une chose, que l'on fasse de cette opposition un

³ Smith B., *Austrian Philosophy : the Legacy of Franz Brentano*, Open court, Chicago, 1994.

trait central qui structure globalement le paysage philosophique du XXe siècle en est une autre. Une telle interprétation ne résisterait pas longtemps à une reconstitution historique minutieuse car elle repose sur une conception simpliste et lacunaire de notre passé proche. Il est notablement reconnu que Husserl a admis la critique que lui adressait Frege dans la réception de sa *Philosophie de l'arithmétique*, tandis que Russell a pendant un temps épousé le brentanisme⁴ mais a aussi considérablement discuté les thèses de Meinong. Carnap a non seulement suivi les cours de Husserl mais a aussi proposé une lecture phénoménologique de sa *Construction logique du monde*⁵. On pourrait multiplier les exemples pour montrer la complexité de la relation entre ces deux grandes traditions au moins en ce qui concerne leur origine qui ne se résume sûrement pas à une pure et simple opposition.

Toutefois, cette entreprise visant à rapprocher les deux traditions n'est pas née avec l'intérêt massivement partagé qu'on lui connaît aujourd'hui. Si certains historiens de la philosophie contemporaine s'y sont intéressés relativement tôt, cet intérêt a lui largement fluctué de sorte qu'il importe de distinguer différentes périodes dans l'étude de ces relations.

La première période se situe au tournant des années 50 et 60 durant laquelle l'atmosphère intellectuelle est profondément marquée par une critique du behaviorisme et par le retour à une conception intentionnaliste du mental. Les principaux artisans de cette première phase d'exploration se nomment Roderick Chisholm dont les travaux revêtent une valeur capitale pour l'étude de la relation de ces deux traditions⁶ mais aussi Dagfinn Follesdal et son ouvrage de 1958 consacré à Husserl et Frege qui constitue le point de départ d'une nouvelle impulsion de recherche questionnant le versant logique de la phénoménologie husserlienne en rapport

⁴ Sur la question du brentanisme de Russell, voir la récente étude de Roy J.M., *Rhin et Danube : essais sur le schisme analytico-phénoménologique*, Vrin, Paris, 2010, p. 337-365.

⁵ Smith D.W., *Husserl*, Routledge, New-York, 2007.

⁶ Cf. La correspondance entre Chisholm et Sellars consignée dans Cayla F., *Routes et déroutes de l'intentionnalité*, l'Eclat, Combas, 1991.

avec le début de la philosophie analytique⁷. Dans le sillage de cette redécouverte de la phénoménologie husserlienne par Follesdal, on assiste à un nombre croissant d'études partageant la même orientation théorique d'abord dans le monde anglo-saxon puis un peu plus tard dans le monde francophone⁸.

Les années 1970-1980 marque un infléchissement de l'intérêt pour l'étude des deux traditions. Ce ralentissement est particulièrement palpable en France où la communauté philosophique s'intéresse davantage à des courants de pensée critique envers la phénoménologie husserlienne tels que le structuralisme et l'heideggérianisme. Outre ses orientations théoriques, on assiste à la naissance d'une nouvelle tendance pour l'étude du développement historique de la philosophie analytique largement initiée par Bouveresse à partir du début des années 1970. Les travaux qui appartiennent à cette période se livrent à un examen des figures tutélaires de la tradition analytique sans considérer la phénoménologie husserlienne dont ils ne voient pas quel rôle cette dernière a bien pu véritablement jouer dans la naissance et le développement de la philosophie analytique.

Les années 1990 annoncent une nouvelle période qui se caractérise par un regain d'intérêt pour l'étude des deux traditions. Incontestablement, l'ouvrage central de cette période est celui de Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, publié en 1903 et dont la meilleure description de ce projet reste les propos introductifs de son auteur :

Frege fut le grand-père de la philosophie analytique. Husserl le fondateur de l'école phénoménologique, deux mouvements radicalement différents. Comment seraient-ils apparus en 1903, par exemple, à n'importe quel étudiant de philosophie travaillant sur les deux ? Certainement pas comme deux penseurs profondément antagonistes : bien plutôt comme deux penseurs relativement proches l'un de l'autre par leur orientation, en dépit de certaines divergences d'intérêt. Ils peuvent être comparés au Rhin et au

⁷ Follesdal D., « Husserl and Frege : A Contribution to Elucidating the Origins of Phenomenological Philosophy », dans Haaparanta L (éd.), *Mind, Meaning and Mathematics : essays on the philosophical views of Husserl and Frege*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston, 1994.

⁸ Voir les ouvrages de Mohanty J., *Husserl and Frege*, Indian University Press, Bloomington, 1982 et Fissette D., *Lectures frégréennes de la phénoménologie*, L'Eclat, Combas, 1994 qui sont sans doute les plus représentatifs de ce genre d'étude.

Danube, qui surgissent très près l'un de l'autre et poursuivent pour un temps des cours à peu près parallèles, pour diverger ensuite dans des directions complètement différentes et se jeter dans des eaux qui ne le sont pas moins. *Pourquoi en a-t-il été ainsi ? Quel est le petit ingrédient dans la pensée de chacun d'eux qui a pu finir par produire un si grand effet ?* La réponse à cette question est sans doute complexe. Je ne peux prétendre parvenir ici à en fournir une qui soit complète, ou même satisfaisante. Une réponse complète serait du plus grand intérêt : *elle mettrait en lumière l'élément le plus important et le plus déroutant de l'évolution de la philosophie occidentale au vingtième siècle* et aiderait grandement la philosophie analytique et l'école phénoménologique à comprendre leur propre histoire en même temps que celle de l'autre⁹.

Comme en témoigne ce passage, le renouveau d'intérêt des années 1990 pour les deux traditions ne pouvait que mener à une enquête sur les sources du tournant analytique et sur son rapport aux autres courants philosophiques qui lui sont contemporains. Or, dans cette perspective tracée par Dummett, les figures de Brentano et de Husserl occupent une place de premier plan dans l'étude de ces rapports comme le montre notamment son ouvrage de 1993 mais aussi celui de 1991, *Frege and other Philosophers*. Au tournant des années 1990, l'étude de ces rapports se confond néanmoins le plus souvent avec un intérêt généralisé et croissant pour l'histoire de la philosophie analytique à travers ses principaux représentants. On assiste alors à des débats autour de l'interprétation de l'œuvre de Frege¹⁰ et des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein¹¹. De son côté, l'étude du mouvement phénoménologique n'est pas en reste ; elle connaît également un important engouement, en particulier autour de sa dimension logique qui joue un certain rôle pour les sciences cognitives contemporaines. Or, ce regain d'intérêt ne pouvait que conduire à un questionnement sur le rapport de la phénoménologie husserlienne aux figures fondatrices de la philosophie analytique sur le terrain de la logique, commun à ces deux traditions. On constate cette nouvelle tendance aussi bien en France avec les travaux de Benoist, Courtine, Pradelle, Begout et Roy qu'en

⁹ Dummett M., *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, London, 1993, p. 26

¹⁰ Cf. Le débat entre Dummett et ses critiques dans Sluga H., *Gottlob Frege*, Routledge, 1980 et Backer G.P., Hacker P.M.S., *Frege, Logical Excavations*, Oxford University Press, New-York, 1984.

¹¹ Avec d'une part, Backer G.P., Hacker P.M.S., *Scepticism, rules and language*, Blackwell, New-York, 1984 et d'autre part Kripke S., *Wittgenstein on rules and private language : an elementary exposition*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982.

Amérique du Nord avec ceux de Frechette et Fisette dans la perspective ouverte par Follesdal ou encore aux Etats-Unis avec les travaux de Drummond et Smith pour ne citer que les principaux.

Un autre aspect manifeste de ce renouveau est qu'il se confond dans une large mesure avec une redécouverte de l'Ecole de Brentano dont la spécificité et l'importance pour la philosophie du XXe siècle a longtemps été négligée. Les recherches de R. Haller, puis celles menées par B. Smith, K. Mulligan, P. Simons, L. Albertazzi et R. Poli, visent à pallier cette carence en contribuant à une meilleure compréhension de ce segment historiographique essentiel de la philosophie contemporaine à travers l'étude et la traduction de ses représentants distingués que sont Brentano, Meinong, Twardowski, Marty ou encore Reinach.

À la suite des années 1990, le tournant des années 2000 incarne une ère prospère pour le champ d'investigation sur cette partie cruciale de l'origine de la philosophie contemporaine qu'est l'Ecole de Brentano. La différence majeure par rapport aux années 1950-60 et 1990 tient dans la nature théorique particulière du contexte actuel marqué par l'essor des sciences cognitives et de la philosophie de l'esprit. Pour cette dernière décennie, il s'agit moins de rapprocher les deux traditions à travers une étude de Husserl et Frege sur le terrain de la logique que de revisiter l'Ecole de Brentano à la lumière du problème de la conscience qui est actuellement au cœur des débats en philosophie de l'esprit et en sciences cognitives. Comme en témoigne la littérature contemporaine sur le sujet, il n'y a de multiples façons de présenter ce fameux problème que l'on fait traditionnellement remonter au célèbre article de Thomas Nagel, « What is like to be a Bat ? », publié en 1974 dans les *Philosophical Review*. Qu'est-ce que la conscience phénoménale ? Il s'agit de « l'effet que cela fait » pour un sujet d'être dans un état mental particulier, d'être conscient de se trouver cet état. Dans son article, Nagel émet l'hypothèse que les chauves-souris font des expériences conscientes au sens où il y a un « effet que cela fait » d'être une chauve-souris. Ainsi, il y aurait un « effet que cela fait »

d'être un mammifère ou un invertébré (ou un martien pour les expériences de pensée et les cas les plus extrêmes) et qui resterait à jamais hors de portée de notre connaissance, du moins à en croire Nagel. En effet, on aurait beau rester suspendu toute la journée par les pieds de haut en bas, on arriverait qu'à une esquisse extrêmement approximative de « l'effet que cela fait » d'être une chauve-souris. Ce que Nagel tente de mettre en lumière dans son article séminal, c'est l'irréductibilité du caractère subjectif de l'expérience consciente (propre à la chauve-souris) à une tentative de réduction à des traits objectifs. Si la reconduction systématique de l'opposition du subjectif et de l'objectif me paraît banale et peu féconde, je retiendrai néanmoins l'expression métaphorique de « l'effet que cela fait » pour caractériser la conscience phénoménale, à défaut de disposer d'une définition systématique et rigoureuse de ce concept. L'objectif tout désigné est de trouver cette définition, en supposant bien entendu qu'elle soit à notre portée.

On peut avec Nagel faire l'hypothèse que les animaux ont des états mentaux conscients au sens où il y a « un effet que cela fait » pour un organisme, mais il s'agit là d'une supposition théorique qu'il appartient à tout un chacun d'adopter ou non. Il me paraît autrement plus parlant d'évoquer le phénomène de la conscience phénoménale en recourant à des exemples courants de la vie quotidienne, tels que le goût suave de la mangue, l'amertume de l'arôme du café, *etc.* À propos de ces exemples, on parle également souvent de *qualia*. Les philosophes de l'esprit utilisent ce terme pour faire référence aux traits phénoménaux de la vie mentale. Les *qualia* souvent conçus comme des traits intrinsèques de l'expérience, partagent traditionnellement les propriétés suivantes :

- 1) Ils sont accessibles à l'introspection.
- 2) Ils peuvent varier sans aucune variation du contenu intentionnel de l'expérience.
- 3) Ils sont les contreparties mentales de certaines propriétés directement observables des objets dont on fait l'expérience, comme la couleur par exemple.

- 4) Ils sont les seuls à déterminer le caractère phénoménal de l'expérience.
- 5) Ils sont (présumément) ineffables, c'est-à-dire atomiques et inanalysables.
- 6) Ils sont privés, c'est-à-dire qu'ils engagent de manière exclusive la perspective à la première personne.
- 7) Ils nous sont donnés de façon indubitable (on ne peut se tromper sur la nature des *qualia* dont on a l'expérience).
- 8) Ils sont (présumément) non physiques.

Les états mentaux qui possèdent ces *qualia* sont les expériences perceptives, les sensations corporelles, les passions et les émotions ainsi que les humeurs.

Un peu plus de dix ans après Nagel, Joseph Levine a caractérisé dans deux de ces articles le problème de la conscience phénoménale dans les termes d'un fossé dans l'explication¹². Ce fossé tient dans l'apparente asymétrie entre les énoncés d'identité que l'on retrouve dans les sciences naturelles et les énoncés d'identité psychophysiques. Alors que l'on peut expliquer les phénomènes naturels tels que l'eau en les ramenant à leur base catégoriale (une molécule d'eau n'est ontologiquement rien de plus, rien de moins qu'un certain agencement de deux atomes d'hydrogène et un atome d'oxygène), on ne peut pas, semble-t-il, réitérer ce type d'explication lorsque l'on a affaire à des états phénoménaux comme la douleur, la joie, le plaisir, la tristesse, *etc.* Comme l'a montré Levine, la relation d'identité entre la douleur et des événements physiologiques décrits en termes d'activation de fibres C ou d'une certaine oscillation de fréquence herzienne dans le cortex cérébral apparaît arbitraire pour ne pas dire improbable ou purement contingente. Pire, il n'y a rien dans l'énoncé « activation des fibres C » qui soit en mesure d'expliquer la nature fondamentalement phénoménale de l'expérience

¹² Levine J., « On leaving out what it's like », Davies M. et G. Humphreys G. (éds.), *Consciousness*, Blackwell, Oxford, 1993; trad.fr : « Omettre l'effet que cela fait », dans Fisette D. et Poirier P., *Problèmes de conscience*, p.33-59 et Levine J. (1983), « Materialism and *Qualia* : The explanatory Gap », *Pacific Philosophical Quarterly* 64, p.354-361.

de la douleur. Levine en conclut que le problème de l'expérience phénoménale se présente comme une carence épistémologique fondamentale pour les théories physicalistes et fonctionnalistes de l'esprit au sens où ces théories omettent toujours quelque chose dans leur explication, « l'effet que cela fait d'avoir telle ou telle expérience ».

L'autre point particulièrement important de ce contexte théorique se trouve dans la théorie représentationnelle de la conscience qui constitue la principale nouveauté de la philosophie de l'esprit des années 1990¹³. Cette théorie a été développée indépendamment par Dretske et Tye, curieusement la même année et chez le même éditeur¹⁴. Son ambition est d'annexer toutes les propriétés phénoménales de l'expérience à son contenu intentionnel. Par exemple, l'expérience visuelle d'une pomme rouge possède un caractère qualitatif responsable de l'effet que cela fait d'avoir cette expérience et qui est entièrement définissable en termes représentationnels. Les propriétés phénoménales de cette expérience, telles que la couleur, la taille, la forme, sont des propriétés *représentées* comme appartenant à l'objet perçu ; en tant que telles, ces propriétés ou ce caractère qualitatif relève d'une composante particulière du contenu intentionnel de l'expérience. Sous cette forme standard, le représentationnalisme mène à une explication externaliste des *qualia* ou de la conscience qualitative qui doit se comprendre en amont de la définition de la représentation comme un véhicule neurophysiologique dont la fonction est de transmettre de l'information à propos de la scène objective qui se tient devant nous. En d'autres termes, les *qualia* sont des propriétés physiques *représentées*, propriétés qui appartiennent en propre à l'objet perçu. Les cas plus problématiques des sensations douloureuses peuvent être expliquées de la même manière en vertu de leur localisation corporelle. Qu'est-ce que l'expérience phénoménale de la douleur ?

¹³ Pour une défense de cette version représentationnelle de l'expérience sous sa forme standard, voir Dretske F., (2003) « Experience as Representation », *Philosophical Issues 13, Philosophy of Mind*.

¹⁴ Dretske F., *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995 ; Tye M., *Ten Problems of Consciousness : A Representational Theory of Phenomenal Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995.

Il s'agit d'une représentation sensorielle d'un dommage corporel causé le plus souvent par un événement externe¹⁵ comme par exemple la trop grande promiscuité entre ma main et une source de chaleur qui engendre une brûlure avec la sensation de douleur qui l'accompagne et qui résulte en dernier ressort d'une loi causale déterminée (la distance entre ma main et le feu).

Notons également que cette version représentationnelle de l'expérience admet le plus souvent la possibilité de représentations non conceptuelles et s'inscrit à cet égard dans un combat contre une certaine orthodoxie conceptualiste caractéristique de la philosophie analytique classique jusqu'à Searle et McDowell inclusivement. Mais c'est là une autre histoire ou plutôt une perspective particulière sur le problème de la conscience qui réfléchit sur la nature de la perception et de son contenu¹⁶.

Le principal argument en faveur de ce représentationnalisme est ce qu'il est convenu d'appeler « l'argument de la transparence de l'expérience ». Pour le décrire brièvement, cet argument est fondé sur l'observation phénoménologique selon laquelle la réflexion sur notre propre expérience est limitée au seul contenu phénoménal. Lorsque je me tourne introspectivement vers ma propre expérience, tout ce qu'il semble s'en dégager de mon point de vue est que cette expérience porte sur quelque chose qui possède telle couleur, telle taille, telle forme, *etc.* Ces traits saillants ou phénoménalement manifestes, recèlent certes des propriétés subjectives mais aussi des propriétés relatives à ce qui est représenté, c'est-à-dire des propriétés localisables dans le contenu intentionnel de l'expérience. Notons également à propos de cet argument considérablement discuté dans la littérature contemporaine que s'il est le plus souvent invoqué en faveur de la plausibilité de l'histoire représentationnelle de

¹⁵ Tye M. (1990) « A Representational Theory of Pains and their Phenomenal Characters » *Philosophical Perspectives* 9, p. 223-39.

¹⁶ Sur cette question, voir le récent ouvrage de Seron D., *Ce que voir veut dire. Essais sur la perception*, Le Cerf, Paris, 2012.

l'expérience, il n'en est pas pour autant la propriété exclusive. Dans *Conscious Mind*, Chalmers élabore une variante linguistique et non représentationnaliste de cet argument dans le but de mettre en relief l'apparente impossibilité de décrire sa propre expérience dans un langage purement phénoménal : « nous n'avons pas un langage indépendant pour décrire les qualités phénoménales¹⁷ ». On remarquera significativement qu'il est impossible de décrire phénoménalement « l'effet que cela fait » de percevoir une surface bleu, sans faire référence à des propriétés externes telles qu' « être bleu » ou « avoir la même couleur que l'océan ou le ciel ». En prolongeant ce raisonnement, il se pourrait que le caractère phénoménal, comme le dit Chalmers, soit ineffable, c'est-à-dire exprimable seulement en des termes non phénoménaux. On retrouve chez Colin McGinn un argument similaire, également non représentationnaliste dont il se sert pour justifier sa conception kantienne du problème de la conscience¹⁸. Selon son explication, la conscience est inconnaissable car elle n'est pas une entité observable pour nos sens dont la fonction cognitivement limitée consiste à représenter des objets spatiaux. La conscience, prétend McGinn, est « nouménale » au sens kantien du terme, c'est-à-dire inobservable et par suite inconnaissable au moyen d'inférences réalisées à partir d'énoncés observationnels. Ce scepticisme philosophique ou pessimisme théorique n'empêche pas d'épouser une conception réaliste de la conscience qui en fait un phénomène naturel métaphysiquement non problématique mais inconnaissable pour l'entendement humain.

Le retour à Brentano tel qu'on le retrouve dans ses interprétations récentes de cette dernière décennie s'inscrit précisément dans ce contexte théorique particulier, celui d'une réponse représentationnelle au problème de la conscience. Les philosophes de l'esprit qui revisitent depuis une dizaine d'années maintenant la doctrine de Brentano, mettent au goût du jour un

¹⁷ Chalmers D.J., *A conscious Mind. In search for a fundamental Theory*, Oxford University Press, New-York, 1996, p. 22.

¹⁸ McGinn C., *The Problem of Consciousness : Essays toward a Resolution*, Blackwell, p. 10.

aspect ou un autre de sa psychologie descriptive qu'ils reversent au compte du débat contemporain sur la nature de la conscience ou de l'expérience phénoménale. Les théories néo-brentaniennes, ainsi nommées en ce qu'elles revendiquent une certaine filiation théorique avec la doctrine originale de Brentano, s'éloignent pourtant passablement du représentationnalisme standard développé par Dretske et cela en dépit d'un principe représentationnel commun compris comme le fondement de l'activité consciente. Ces théories néo-brentaniennes témoignent surtout de l'effort de ces deux dernières décennies pour enrichir la théorie représentationnelle standard en tentant de rendre justice à la dimension réflexive de la conscience. Il se dégage de la littérature contemporaine deux grandes stratégies pour mener à bien cette entreprise. La première que l'on nomme techniquement *représentationnalisme d'ordre supérieur* a été défendue par Armstrong dès 1968, puis par Carruthers, Lycan et Rosenthal. Le représentationnalisme d'ordre supérieur identifie la conscience à une nouvelle représentation, une représentation de second degré, qui vient s'ajouter à la représentation d'un objet externe. Selon cette explication, l'occurrence d'un état conscient requiert la présence de deux représentations de niveaux différents. La seconde stratégie que l'on appelle l'*auto-représentationnalisme* a été principalement développée par Kriegel ces dernières années qui s'est le plus penché sur cette théorie et ses problèmes. La théorie auto-représentationnelle prétend qu'une représentation est « consciente » non pas au sens où elle est une représentation supplémentaire qui représente une autre représentation qui lui préexiste mais au sens où elle est simultanément une représentation d'un objet externe et d'elle-même. La théorie auto-représentationnelle de la conscience est également une théorie d'ordre supérieur qui tente de rendre compte de la réflexivité de la conscience, ce dont témoigne son adhésion au principe de transitivité selon lequel les états conscients sont des états mentaux que nous sommes conscients d'avoir. Cette dernière hypothèse est le propre des théories réflexives de la conscience. Bien qu'elle adhère à cette hypothèse de travail, la

théorie auto-représentationnelle n'en reste pas moins une théorie réflexive radicalement nouvelle qui prend ses distances avec le modèle d'ordre supérieur classique.

Le propos central de cette thèse consiste à interroger la doctrine originale de Brentano à la lumière des théories d'ordre supérieur de la conscience, lesquelles sont susceptibles de revêtir des formes passablement différentes. Dans cette enquête sur les théories néo-brentaniennes, je me référerai essentiellement à la *Psychologie du point de vue empirique* de 1874 car c'est surtout de cet écrit dont il est question dans ses interprétations récentes¹⁹. L'idée même de consacrer une thèse au thème du néo-brentanisme se nourrit du constat que l'on ne trouve dans la littérature aucune trace d'une étude systématique de cette question pourtant brûlante d'actualité. Seuls quelques articles traitent frontalement de ce thème²⁰ tandis que seulement deux ouvrages de langue anglaise l'abordent mais simplement d'une manière obvie²¹. À ma connaissance, aucune étude systématique de cette problématique n'existe dans la littérature francophone. Cette présente thèse entend suppléer à cette carence sans pour autant prétendre épuiser le thème du néo-brentanisme, chose qui serait impossible pour une seule thèse ne serait-ce que parce que ce thème n'en est probablement qu'au début de son développement.

Cette thèse construit son propos en deux moments. La première partie se livre à une reconstitution de la doctrine de Brentano de 1874 qui commence par une analyse des sources de sa pensée, pour ensuite considérer sa fameuse thèse de l'« inexistence intentionnelle » et

¹⁹ À part de manière anecdotique dans le meilleur des cas, il n'est peu ou même pas question du second Brentano réiste chez ses interprètes contemporains mais seulement de la *Psychologie du point de vue empirique* de 1874.

²⁰ Thomasson A.L. (2000), « After Brentano : A One Level Theory of Consciousness », *European Journal of Philosophy* 8, p.190-209 ; Kriegel U., (2003) « Consciousness, Higher-Order Content and the individuation of Vehicles », *Synthese* 134, p. 477-504 ; Zahavi D., (2004) « Back to Brentano ? », *Journal of Consciousness Studies* 11, p. 66-87 ; Tektor M., (2006) « Brentano (and some Neo-Brentanians) on Inner Consciousness », *Dialectica* 60, p. 411-32.

²¹ Rowlands M., *The Nature of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 2001 et Janzen G., *The Reflexive Nature of Consciousness*, John Benjamins Publishing, Amsterdam/Philadelphia, 2008.

enfin dégager la conception que Brentano se faisait de la conscience dans sa *Psychologie du point de vue empirique*.

La seconde partie est entièrement consacrée aux théories néo-brentaniennes de la conscience. Elle s'ouvre sur un chapitre méthodologique qui tente de mettre en lumière les tenants et les aboutissants du néo-brentanisme en définissant ce qu'est une théorie néo-brentanienne par opposition à ce qu'elle n'est pas. De ce point de vue, l'une des principales difficultés de la présente enquête consiste à circonscrire le champ des théories néo-brentaniennes de la conscience car toutes les théories représentationnelles ne sont pas néo-brentaniennes, ce qui signifie par voie de conséquence que ces dernières ne sont qu'un sous-groupe du représentationnalisme. Au fond, cette question se confond largement avec celle de la réception de l'héritage brentanien dans l'actuelle philosophie anglo-américaine de l'esprit. C'est en substance la tâche qui est dévolue au premier chapitre de la seconde partie de cette thèse d'apporter une réponse satisfaisante à cette question. Les deux chapitres suivants ont davantage une vocation théorique en ce qu'ils « testent » deux hypothèses théoriques. La première hypothèse plaide en faveur d'un rapprochement entre la psychologie descriptive de Brentano et les théories d'ordre supérieur, tandis que la seconde voit dans le modèle brentanien une théorie *unileveliste* particulière. La conclusion fait le point sur les différentes interprétations récentes de sa doctrine et se prononce en faveur d'une lecture d'ordre supérieur particulière de Brentano.

Première partie : Conscience et intentionnalité dans la doctrine de Brentano

Dans cette première partie, je me livre à une reconstruction de la doctrine de Brentano en considérant successivement les sources de sa pensée, sa fameuse thèse de l'« inexistence intentionnelle » et enfin sa théorie de la conscience.

Chapitre 1 Les sources de la pensée de Brentano : Aristotélisme, Cartésianisme et Empirisme.

La doctrine de Brentano est redevable de multiples influences antiques, médiévales et modernes mais aussi d'une certaine conception de l'histoire de la philosophie. La principale difficulté exégétique consiste à articuler de manière cohérente ces différentes influences pour rendre intelligible la pensée de Brentano et son évolution²². Je m'en tiendrai ici à ces influences les plus déterminantes, à commencer par sa théorie des quatre phases de l'histoire qui fait la promotion d'une nouvelle forme d'empirisme en philosophie.

1.1 La théorie des quatre phases de l'histoire

Dans ses leçons données à Würzburg à la fin des années 1860, Brentano développe sa propre conception de l'histoire de la philosophie qu'il qualifie lui-même de « philosophie de l'histoire de la philosophie²³ ». Cette conception de l'histoire de la philosophie revêt une importance particulière car elle permet de situer historiquement Brentano dans la tradition philosophique en même temps qu'elle éclaire la relation qu'il entretient avec d'autres courants qui lui sont contemporains et qui régnaient alors dans l'Allemagne du milieu du

²² Sorabji R., (1991) « From Aristotle to Brentano : The Development of the Concept of Intentionality », *Oxford Study in Philosophy* (Supplementary Volume), p. 227.

²³ Brentano F., *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Meiner, Hamburg, p. 81.

XIXe siècle²⁴. Dans une conférence prononcée peu avant son départ de Vienne devant la *Litterarische Gesellschaft*, Brentano approfondit sa conception de l'histoire de la philosophie. Le tableau suivant que je reprends d'un article de Kasimir Twardowski offre une représentation synoptique de cette théorie de l'histoire de la philosophie²⁵.

LES 4 PHASES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PHILOSOPHIE ANCIENNE	ASCENSION	1	De Thalès à Aristote
		2	Stoïciens/épicuriens
	DECLIN	3	Pyrronisme/éclectisme
		4	Néopythagorisme/néoplatonisme
PHILOSOPHIE MÉDÉVALE	ASCENSION	1	De la philosophie scolastique à Thomas d'Aquin
		2	Scotisme
	DECLIN	3	Nominalisme (Ockham)
		4	Mysticisme (Lulle, De Cuse)
PHILOSOPHIE MODERNE	ASCENSION	1	Bacon, Descartes, Locke, Leibniz,
		2	Rationalisme français et allemand
	DECLIN	3	Hume
		4	Philosophie écossaise, Kant et l'idéalisme

Cette conception se fonde sur l'observation qu'il existe certaines régularités cycliques au cours de l'histoire de la philosophie depuis Thalès qui se répètent inlassablement à l'intérieur des trois grandes périodes de l'histoire. La première phase est ascendante tandis que les trois autres marquent le déclin ou la phase dégénérative de la période concernée. Le développement ascendant se caractérise par une pratique de la philosophie guidée par des intérêts purement théoriques et par « une méthode qui est essentiellement appropriée à la

²⁴ Fisette F. et Fréchette G., *À l'Ecole de Brentano de Würzburg à Vienne*, Vrin, Paris, 2007, p. 63.

²⁵ Twardowski K., « Franz Brentano and the History of Philosophy » dans Twardowski K., *On Actions, Products and Other in Philosophy*, trad. angl. A. Szylewicz, Rodopi, Amsterdam, 1999, p. 280.

nature ²⁶». Les trois phases suivantes s'éloignent progressivement de cet esprit scientifique jusqu'à ce que la philosophie décline au point de se confondre avec une forme ou une autre de mysticisme. Chacune phase de la période de déclin s'affirme en réaction avec la phase précédente. La deuxième phase amorce le début de ce déclin et se caractérise par un infléchissement de l'intérêt théorique au profit de l'intérêt pratique. C'est ce qui se produit dans la philosophie ancienne lorsque l'on passe d'une pratique de la philosophie tournée vers une compréhension théorique de la Nature avec pour principaux représentants Thalès et Aristote à une éthique de la vie centrée sur l'idéal d'une existence heureuse, typique des doctrines épicuriennes et stoïciennes. La troisième phase qui poursuit ce déclin s'affirme également en réaction avec la précédente et fait place au scepticisme qui remet en cause la valeur de la science et de la connaissance en général. Enfin, la quatrième phase s'écarte encore un peu plus de l'esprit de la philosophie naturelle en s'en remettant à la construction de dogmes et à d'autres artifices du même acabit pour accéder à la connaissance. Dans cette dernière phase dégénérative, la philosophie aboutit à une forme ou une autre de mysticisme. On remarquera qu'à cette dernière phase de déclin appartient la critique qu'adresse Brentano et ses étudiants à la philosophie kantienne coupable d'avoir postulé, sans le justifier, le caractère *a priori* des jugements synthétiques, des formes de pensée internes et externes de la sensibilité²⁷. Plus spécifiquement, Brentano s'oppose à la conception kantienne de l'espace comme une forme *a priori* de la sensibilité externe en mettant en relief le contexte scientifique de son époque qui a connu un développement spectaculaire dans le domaine de la physiologie des sensations et qui a relégué la conception kantienne de l'espace à une pure spéculation sans fondement. Ce diagnostic critique a été adopté et poursuivi par la plupart de ses étudiants, en particulier Stumpf dans son *Raumbuch* de 1873²⁸ mais aussi Husserl dans sa

²⁶ Brentano F., « Histoire des sciences ecclésiastiques » dans Moehler J.A. (dir.), *Histoire de l'Église*, 2^{ème} tome, trad.fr. P. Bélet, Gaume Frères et J. Duprey, Paris, 1968, p.479-480.

²⁷ Fisette D. et Fréchette G., *ibid.*, p. 67.

²⁸ Stumpf C., *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Hirzel, Leipzig, 1873.

*Philosophie de l'arithmétique*²⁹. Outre l'apriorisme et le constructivisme, Brentano reproche au kantisme en général le primat de la raison pratique sur la raison théorique lequel caractérise la première phase du déclin de la philosophie.

Mais, au fond, peu importe le diagnostic critique de Brentano et de ses étudiants sur Kant et le kantisme en général, la question se pose surtout de savoir ce qui doit succéder à cette phase dégénérative encore très présente à l'époque de Brentano car, comme il le précise lui-même, l'âge d'or de la philosophie n'est pas derrière mais devant nous³⁰. Cette déclaration pleine d'espoir est dirigée contre son collègue Exner à Vienne qui, sur la base du même constat que Brentano, préconisait à l'inverse le remplacement pure et simple de la philosophie par les sciences de l'esprit. L'avis d'Exner rejoint probablement celui de la majorité, à savoir qu'au fur et à mesure que les sciences se développent, la philosophie voit son domaine se rétrécir. C'est typiquement ce qui s'est produit avec le développement de la psychologie dont le domaine d'étude, l'esprit ou l'âme, était jadis celui de la philosophie, voire de la métaphysique. À ce constat, Brentano répond que c'est précisément dans la manière de pratiquer la philosophie dans l'esprit des sciences de la Nature que cette dernière restera pérenne et prospère. À la fin de son mémoire, Stumpf précise que c'est dans cette exigence de méthode qu'il voit le legs de Brentano aux générations suivantes de philosophes allemands. Stumpf a vu dans cette nouvelle orientation théorique les signes annonciateurs d'une renaissance de la philosophie dont les origines remontent à Lotze³¹. De son côté, Husserl a fait très tôt sienne cette idée « que la philosophie aussi était un travail sérieux, qu'elle pouvait et même devait être traitée dans l'esprit de la science rigoureuse, ce qui l'encouragea à la choisir comme métier pour la vie³² ».

²⁹ Husserl E., *Philosophie de l'arithmétique*, trad.fr. J.English, PUF, Paris, 1972, p. 51.

³⁰ Brentano F., *Über die Zukunft der Philosophie*, Meiner, Leipzig, 1929, p. 45.

³¹ Fisette D., « La philosophie de Carl Stumpf » dans Stumpf C., *Renaissance de la philosophie*, Vrin, Paris, 2006, p. 11-112.

³² Husserl E., « Souvenirs de Brentano », p. 166.

Enfin, notons à propos de la conception brentanienne de l'histoire de la philosophie que sa valeur dépend directement de celle des principes théoriques auxquelles elle obéit³³. Deux de ces principes sont des thèses que Brentano avait défendues lors de la soutenance de sa thèse d'habilitation à Würzburg en 1866. La première thèse est la suivante : « La philosophie doit protester contre la division des sciences en spéculatives et exactes ; et cette protestation est son droit à l'existence même ». Cette thèse prend explicitement pour cible une certaine philosophie idéaliste postkantienne dont les principaux représentants sont Schelling et Hegel qui font, selon Brentano, un usage abusif du terme de « science » en l'associant à leurs constructions spéculatives et arbitraires. Car, pour que la philosophie puisse accéder au rang de science, encore faut-il qu'elle en adopte la méthode naturaliste comme le veut la célèbre quatrième thèse énoncée et défendue par Brentano dans son habilitation : la véritable méthode de la philosophie n'est rien d'autre que celle des sciences de la Nature.

Selon Brentano, c'est à la seule condition d'adopter sans réserve ces deux thèses que la philosophie peut sortir de cet état d'errance dans lequel le kantisme et l'idéalisme l'ont plongée. Pour que la philosophie soit comparable à un phénix qui renaît de ses cendres, il faut renouer avec une méthode qui « part d'en bas », qui commence avec les données sensibles, les données de l'expérience. Le salut de la philosophie ne peut s'accomplir qu'à travers une forme d'empirisme renouvelé qui la situe au plus proche des sciences constituées, en particulier de la psychologie. Cet empirisme dont nous reparlerons plus précisément à la fin de ce chapitre, est sans doute le principal legs de Brentano, non seulement à ses étudiants mais aussi plus généralement à la philosophie contemporaine qui lui a succédé³⁴.

³³ Fisette D. et Fréchette G., *ibid.*, p. 66.

³⁴ Schuhmann K., « Brentano's Impact on Twentieth-Century Philosophy », dans Jacquette D., *Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 2006, p. 295.

1.2 La psychologie d'Aristote

De toutes les influences qui se sont exercées sur la pensée brentanienne, la référence à Aristote est sans conteste la plus importante, comme le montre ce témoignage de Carl Stumpf dans ses *Erinnerungen an Franz Brentano* :

Ce ne sont pas les scolastiques, ou même Thomas d'Aquin qui constituèrent son point de départ, mais Aristote que dans son habilitation il considère, avec Dante, comme le Maître de ceux qui savent. Si haute que fût son estime pour Thomas d'Aquin et si profonde sa connaissance des autres auteurs scolastiques, ceux-ci n'étaient cependant pour lui que des compagnons d'étude, dont l'opinion n'avait à ses yeux aucun poids d'autorité particulier. Vis-à-vis d'Aristote, c'était autre chose. Brentano savait bien et pouvait le vérifier par lui-même, qu'en philosophie l'autorité comme telle ne devait jouer aucun rôle. Mais il avait découvert dans les doctrines aristotéliennes tant de vérité et de profondeur qu'il leur accordait d'emblée une certaine vraisemblance préalable, un certain privilège à être d'abord entendues, ce qui naturellement n'excluait ni la mise à l'épreuve ni le rejet éventuel³⁵.

On pourrait convoquer de nombreuses autres données factuelles pour corroborer ce témoignage. Très tôt, Brentano s'est intéressé à la philosophie d'Aristote, comme le révèle sa thèse de doctorat consacrée à sa psychologie³⁶ et supervisée par Trendelenburg, grand spécialiste de l'œuvre du stagirite³⁷. Dans sa thèse publiée en 1867, Brentano attribue à Aristote l'idée selon laquelle « ce n'est pas dans la mesure où nous devenons froid que nous sentons ce qui est froid ; autrement, les plantes et les corps inorganiques sentiraient ; c'est plutôt parce que le froid existe objectivement en nous, c'est-à-dire en tant qu'il est connu que nous saisissons le froid sans être nous-mêmes physiquement froid³⁸ ». Il faut mettre ces considérations en relation avec le fameux passage de la *Psychologie du point de vue empirique* qui réintroduit la notion d'inexistence intentionnelle où Brentano précise en note de bas de page qu'« Aristote parle déjà de cette inhabitation psychique. Dans son traité *De l'âme*,

³⁵ Stumpf C., « Erinnerungen an Franz Brentano », dans Kraus O. (dir.), *Franz Brentano, zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*, Beck, München, 1919, p. 98.

³⁶ Brentano F., *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.

³⁷ Trendelenburg F. A., *Geschichte der Kategorienlehre*, Olms, Hidesheim, 1979.

³⁸ Brentano F., *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*, p. 80. Je traduis ici le passage.

il dit que le senti est, comme tel, dans le pensant, que le sentant contient immatériellement l'objet senti, que le pensé est dans l'intellect pensant³⁹ ». Le point de départ se localise dans la théorie aristotélicienne de la réception des formes sensibles et intelligibles développée respectivement dans les livres deux et trois du *De Anima*. Dans le livre deux, Aristote commence par définir la sensation comme une sorte d'altération. Se dessine alors en filigrane, l'idée d'une intentionnalité sensorielle rendue possible par la réception des formes sensibles : « D'une façon générale, pour toute sensation, il faut comprendre que le sens est le réceptacle des formes sensibles sans la matière, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer, ni l'or, et reçoit le sceau d'or ou d'airain, mais non en tant qu'or ou airain⁴⁰ ». Analysant ensuite l'action des différents sens, Aristote en conclut qu'à chaque sensible correspond un sens déterminé qui pâtit sous l'action de l'objet. Et l'objet est lui-même appréhendé dans le sens, non par quelques qualités déterminées, mais en vertu de sa pure forme. Ainsi à la question de savoir pourquoi un acte visuel ou auditif est vision ou audition de quelque chose, Aristote répond que c'est parce que mon sens visuel est capable de recevoir une forme visuelle sans sa matière ou « parce que mon sens auditif est capable de recevoir une forme auditive sans la matière⁴¹ ». On voit bien en quoi la réception d'une pure forme se situe au cœur de l'intentionnalité en tant qu'elle la rend possible. De l'objet sensible, nous ne retenons que sa pure forme actualisée dans l'esprit de celui qui en fait l'expérience et abstraction faite de ses propriétés matérielles.

Dans la même veine, le livre trois du *De Anima* affirme que la réception des formes caractérise non seulement nos perceptions sensorielles, mais aussi les actes intellectuels investis par la pensée : « Si donc l'intellection est analogue à la sensation, penser consistera ou bien à pâtir sous l'action de l'intelligible, ou bien dans un quelconque processus de ce

³⁹ Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 102.

⁴⁰ Aristote, *De l'âme*, trad.fr.R.Bodeus, éd. Flammarion, Paris, 1993, chap.12, 424a.

⁴¹ *Ibid.*

genre. Il faut donc que cette partie de l'âme soit impassible, tout en étant susceptible de recevoir la forme⁴² ». Bien que n'étant pas de même nature, la relation de l'intellect à la forme intellectuelle est à comprendre de la même manière que la relation entre la sensation et la forme sensible. Ainsi intellection et sensation requièrent une même explication. Si l'on soutient qu'un acte sensoriel peut se rapporter à un objet sensible par la réception de la forme de ce sensible, on doit analogiquement affirmer que l'intellect peut se rapporter à quelque chose en recevant la forme intelligible de l'objet. Dans les deux cas, c'est la réception d'une forme qui est invoquée en tant que condition de possibilité de l'intentionnalité, d'où la définition de l'intellect comme « le lieu de toutes les formes ». On remarquera que les affirmations « dans la perception, la forme de l'objet est présent dans l'intellect sans ses propriétés matérielles » et « chaque phénomène contient intentionnellement un objet en lui » ne sont peut-être pas synonymes mais en tout cas très proches l'une de l'autre. Il n'y a qu'un pas à franchir pour passer de l'une à l'autre, ce que fait Brentano lecteur d'Aristote.

Notons enfin que la référence à Aristote occupe une place stratégique précise pour le projet philosophique de Brentano. Elle lui permet de critiquer le projet d'une psychologie positive, scientifique et expérimentale, faisant l'économie d'une enquête sur la « psyché »⁴³. Pourtant, l'aristotélisme de Brentano connaît certaines limites. En effet, le mental ou le psychique n'est désormais plus essence et entéléchie, principe de mouvement pour le vivant mais une collection de phénomènes singuliers et régionaux. Ces phénomènes, les phénomènes psychiques deviennent ensuite reconnaissables à leur mode de donation spécifique, la présence à la conscience qui les rend immédiats et non trompeurs. Un phénomène n'est « psychique » qu'à la condition d'être estampillé du sceau de la perception interne et de

⁴² Aristote, *ibid*, livre 3, chapitre 4, 429a.

⁴³ Brentano voit dans la psychologie d'Aristote le modèle pertinent et adéquat d'une philosophie à la fois exacte et spéculative. Ce recours à la tradition permet à Brentano de s'inscrire en réaction contre la psychologie scientifique qui lui est contemporaine, à savoir la psychophysiologie à la Fechner et ou à la Wundt. Sur la relation entre psychologie descriptive et psychologie génétique, voir Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 80-85.

l'évidence indubitable qui caractérise cette dernière de manière exclusive. Par contraste, la perception externe relève du domaine du vraisemblable ou du probable mais n'atteint jamais la certitude de la perception interne. On ne retrouve nulle trace chez Aristote d'un tel privilège de la perception interne qui est simplement l'*analogon* de la perception externe.

Dans le fameux passage où il réintroduit la notion d'inexistence intentionnelle, Brentano cite en note de page ceux qu'ils considèrent comme les précurseurs de ce concept. Il mentionne non seulement Aristote, mais aussi Philon, les néo-platoniciens, Augustin, Anselme et Thomas d'Aquin. En effet, la question se pose de savoir ce que doit le concept brentanien d'intentionnalité à toute une tradition philosophique qui l'a précédée. Cette question est typique des débats exégétiques du *corpus* brentanien et sa réponse prend logiquement la forme d'une archéologie de la notion d'intentionnalité⁴⁴. Je n'entrerai pas ici dans le détail de ces débats forts complexes car l'objectif de cette thèse est d'interroger la philosophie de Brentano à la lumière de la philosophie contemporaine, tout particulièrement de l'actuelle philosophie de l'esprit. En d'autres termes, je m'intéresserai ici aux débats théoriques sur l'œuvre de Brentano. Concernant les débats exégétiques, je me contenterai de signaler un fait de première importance qui consiste dans l'opposition de ce que l'on pourrait appeler deux intuitions herméneutiques. La première voit dans la doctrine brentanienne de l'intentionnalité une sorte de « phénix des théories médiévales de l'intentionnalité ⁴⁵ », qui fait revivre toute une tradition philosophique datant du 13^e et du 14^e siècle. Ce diagnostic essentiellement historique vise à montrer la dette de Brentano à l'égard de ses prédécesseurs médiévaux, suggérant par là que Brentano a repris presque tel quel le concept d'*intentio* sans véritable ajout ou innovation de sa part dans le domaine. Face à ce diagnostic, se dresse l'interprétation

⁴⁴ Courtine F., « Histoire et destin phénoménologique de l'*intentio* » dans Janicaud D., *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et sciences cognitives*, Vrin, Paris, 1995, p. 13-36.

⁴⁵ Perler D., *Les théories de l'intentionnalité au Moyen-âge*, Vrin, Paris, 2003, p. 33.

de Heidegger qui soutient que Brentano et Husserl ont renouvelé en profondeur le sens de la notion d'intentionnalité :

Les comportements ont la structure de se-diriger vers, de l'être centré et orienté vers. La phénoménologie, en s'appuyant sur un terme scolastique, caractérise cette structure comme intentionnalité. La scolastique parle de *l'intentio* de la volonté, autrement dit, elle ne parle de l'intentionnalité qu'en référence à la volonté... C'est en réalité Franz Brentano, qui dans sa *Psychologie du point de vue empirique* (1874), fortement influencé par la scolastique, et principalement par Thomas et Suarez, a mis en relief l'intentionnalité et déclaré que l'ensemble des vécus psychiques pouvaient et devaient être classés en fonction de cette structure, c'est-à-dire de la modalité du se-diriger-vers-quelque chose. Le titre, *Psychologie du point de vue empirique*, désigne tout autre chose que l'expression actuelle de psychologie empirique. Brentano a joué un rôle déterminant pour Husserl, qui a élucidé pour la première fois dans ses *Recherches logiques* l'essence de l'intentionnalité et poursuivi cette élucidation dans les *Ideen* ⁴⁶.

Il n'est pas question de trancher, ni même de discuter cette question délicate et complexe que je ne fais qu'évoquer en passant. Je me contenterai de comprendre cette opposition en affirmant que s'il y a un sens à montrer la dette de Brentano à l'égard d'une certaine scolastique tardive, il y en a une autre, tout aussi valable, à mettre en avant le contexte nécessairement étranger aux médiévaux, une psychologie des actes et de leurs objets, qui induit une nouvelle signification du concept d'intentionnalité qui n'a pu qu'échapper à ces prédécesseurs.

1.3 Brentano, Descartes et l'empirisme britannique

Si la référence à Aristote est essentielle à la pensée brentanienne, elle doit aussi beaucoup historiquement à la philosophie de Descartes. Curieusement, on ne retrouve dans la littérature pertinente sur le sujet pratiquement aucune étude qui traite d'une manière systématique de ce rapport, ce qui se justifie peut-être par le fait que Brentano ne cite qu'à de rares occasions le nom de Descartes et seulement de manière anecdotique ou allusive. De manière générale,

⁴⁶Heidegger, *Problèmes fondamentaux de phénoménologie*, trad.fr J-F Courtine, Gallimard, Paris, p. 82.

l'Ecole de Brentano est connu pour cultiver un certain néo-cartésianisme, notamment en théorie de la connaissance (fondationnalisme) et en philosophie de l'esprit, comme en témoigne par exemple la thèse doctorale de Twardowski⁴⁷. Dans la *Psychologie* de 1874, le cartésianisme de Brentano se cristallise à travers l'usage de certains concepts, tels que l'opposition entre phénomènes physiques et phénomènes psychiques, la perception interne et son évidence indubitable, la notion d'« objectif » ou d'existence intentionnelle ainsi que la thèse de la coextension du mental et du conscient.

La répartition entre phénomène physique et psychique rappelle singulièrement le dualisme de Descartes entre le corps en tant que chose étendue qui occupe une certaine position spatio-temporelle et l'esprit en tant que chose inétendue. Toutefois, contrairement à Descartes, il n'y a pas chez Brentano de dualisme ontologique qui distingue deux types d'existences indépendantes. Pour le dire dans un langage plus contemporain, le dualisme brentanien est davantage de nature épistémologique, c'est-à-dire qu'il met en jeu des propriétés physiques et psychologiques compatibles avec un monisme métaphysique. Ultimement, il existe des vérités et des lois d'une extension plus grande que cette distinction entre phénomènes physiques et phénomènes psychiques, mais elles concernent la seule métaphysique⁴⁸. Cette relativité n'entâche pas l'importance de cette distinction qui sert les besoins d'une psychologie empirique dont la première tâche fondationnelle est la délimitation de son domaine d'étude⁴⁹. Brentano hérite de Descartes, non pas son dualisme ontologique, mais un dualisme épistémologique ou méthodologique qui permet d'organiser les différents champs de la connaissance.

⁴⁷ Twardowski K., *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*, Konegen, Wien, 1892.

⁴⁸ Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 20.

⁴⁹ *Ibid*, p. 57.

Le thème de la perception interne et de son évidence indubitable est sans conteste le trait le plus cartésien de la philosophie de Brentano. Il fait écho au fameux « Je pense, je suis » dont la certitude métaphysique suffit à poser sa propre existence. Même Dieu, s'il était un malin génie, ne pourrait pas dans son infini puissance me faire douter de mon existence en tant que chose pensante et sujet qui est trompé⁵⁰. Dans la doctrine cartésienne, la formule « Je pense, je suis » est première dans l'ordre des vérités et donc aussi dans l'édifice de la connaissance. Sa certitude est telle qu'elle ne peut être égalée par aucun autre énoncé. Dans la *Psychologie* de 1874, la certitude de la perception interne est de même nature. On peut douter de l'hypothèse probable de l'existence de la réalité extérieure, mais on ne peut pas douter de l'existence de nos propres phénomènes psychiques lorsque ceux-ci se produisent en nous. La certitude apodictique de la perception interne et du *cogito* cartésien est métaphysiquement nécessaire car, sans elle, la connaissance en général ne serait tout simplement pas possible.

Dans la *Psychologie du point de vue empirique* Brentano use de manière interchangeable des termes « intentionnel » et « objectif » en soulignant la parenté de sa doctrine avec la conception cartésienne de la réalité objective de l'idée. En effet, on sait que pour Descartes comme pour la scolastique, le terme « objectif » s'applique à ce qui est pensé, comme tel, et non à ce qui existe effectivement. Descartes distingue la réalité objective contenue par l'idée et la réalité formelle de sa cause : « l'être objectif d'une idée » est produit par un « être formel ou actuel », celui-ci étant « objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée⁵¹ ». Dans sa *Psychologie*, Brentano applique cette idée à l'acte psychique et son objet : l'acte psychique est formellement en moi, alors que son objet immanent y est objectivement. Pourtant, selon Brentano, on risque moins de malentendus en utilisant l'adjectif « intentionnel » qui est moins grevé d'équivoques. On retiendra ici que doctrines cartésienne

⁵⁰ Descartes R., *Méditations métaphysiques*, GF-Flammarion, Paris, 1979, p. 73.

⁵¹ Descartes R., *ibid.*, p. 120-122.

et brentanienne partagent cette distinction entre existence effective et existence intentionnelle, objective ou encore mentale.

Le dernier trait cartésien de la psychologie intentionnelle de Brentano tient dans la thèse de la coextension du mental et du conscient. Après Descartes, Brentano reconduit l'idée que tous nos états mentaux sont à la fois intentionnels et conscients. Il n'y a pas de sujet inconscient comme il n'y a pas d'états mentaux inconscients. Le refus en l'existence de tels phénomènes appelle pourtant des justifications très différentes. Pour Descartes qui appartient largement à une époque préfreudienne, la raison de ce refus est presque exclusivement historique. À son époque, on ne reconnaissait pas dans l'existence d'un inconscient psychique une hypothèse probable et encore moins une réalité clinique comme c'est le cas aujourd'hui. À l'époque de Descartes, l'idée d'un inconscient psychique est encore loin d'avoir été formulée et énoncée. Pour Brentano contemporain de Freud, la situation est tout autre. Son refus en l'existence de phénomènes psychiques inconscients est moins historique que théorique. Il se justifie par le projet philosophique qui est le sien et qui consiste à décrire les états mentaux tels qu'ils sont vécus par un agent psychiquement actif ou capable de représentations. De ce point de vue, il n'y a pas de place dans la psychologie descriptive de Brentano pour des états mentaux inconscients, des états qui ne seraient pas expérimentés par un sujet, ce qui n'empêche pas dans l'absolu de reconnaître l'existence de tels phénomènes⁵².

À côté de Descartes, Brentano se réfère aussi en quelques occasions à l'empirisme moderne à travers ses principaux représentants que sont Hume et Locke. Brentano mentionne le nom de Hume lorsqu'il se rallie au slogan positiviste de Lange d'une psychologie sans âme⁵³. À l'instar de la physique, il n'est pas nécessaire en psychologie de postuler l'existence d'une

⁵² On peut sans problème admettre l'existence de phénomènes psychiques inconscients en général, c'est-à-dire en dehors des limites de la psychologie descriptive qui étudie exclusivement ce qui est vécu du point de vue de la première personne (autrement dit, ce qui est conscient). Ainsi, les phénomènes inconscients pourraient être l'objet d'étude de la psychologie physiologique mais non de la philosophie de l'esprit.

⁵³ Brentano F., *ibid.*, p. 25.

substance mentale comme support stable et continu de mes états. La psychologie a besoin minimalement de reconnaître l'existence des seuls phénomènes psychologiques. Hume serait probablement d'accord avec cette définition de la psychologie, comme le montre ce passage tiré de son *Traité sur la nature humaine* :

Pour ma part, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi*, je bute toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaud ou de froid, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux jamais me saisir, moi, en aucun moment sans une perception et je ne peux rien observer que la perception... Si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort et que je ne puisse ni penser, ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr après la dissolution de mon corps, je serais entièrement annihilé et je ne conçois pas ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi un parfait néant⁵⁴.

Selon cette conception empiriste, le sujet ou le « moi » n'est pas une unité substantielle qui accompagne toutes mes perceptions. Celui-ci n'est fait que d'une multiplicité de perceptions qui ne laisse place à aucune permanence. En adoptant la définition d'une psychologie comme science des phénomènes psychologiques par opposition à la science physique, Brentano est sans doute plus proche de cette conception empiriste du sujet que celle rationaliste de Descartes qui en fait une substance pensante⁵⁵. La décision d'admettre l'existence d'un tel moi relève de la métaphysique mais n'appartient pas la science des phénomènes psychiques. À Locke, Brentano emprunte la vue selon laquelle les qualités sensibles ou *qualia* consistent en des phénomènes physiques qui se produisent à l'intérieur du système nerveux. À la vue de ces références, on peut penser que Brentano était un lecteur assidu de la philosophie moderne de sorte que sa philosophie naturaliste de l'esprit est un savant mélange de rationalisme cartésien et d'empirisme britannique⁵⁶.

⁵⁴ Hume D., *Traité de la nature humaine*, trad. fr. A. Leroy, Éd. Aubier, Paris, 1946, p. 342-344.

⁵⁵ Smith B., *Austrian Philosophy : the Legacy of Franz Brentano*, p. 44.

1.4 Empirisme et psychologie descriptive

Si la pratique de la philosophie se caractérise pour Brentano par une certaine forme d'empirisme, il reste à savoir ce qu'il entend par là. On sait que science et philosophie se distinguent non par leur méthode mais par leur objet. Ainsi on serait tenté de comprendre cet empirisme naturaliste de principe comme une réduction physicaliste que l'on retrouve dans la néopositivisme, mais aussi aujourd'hui dans certaines théories matérialistes de l'esprit. C'est pourtant cette interprétation qu'il faut d'emblée rejeter. L'esprit scientifique dans lequel s'est développé la philosophie de Platon, d'Aristote, de Descartes, de Leibniz ou encore de Locke ne rejoint en rien le programme de réduction des sciences, en particulier de la psychologie, à un langage physicaliste, comme sera le cas un peu plus tard avec le *Cercle de Vienne*. La meilleure façon d'interpréter l'empirisme naturaliste de Brentano est de réaffirmer une méthode inductive⁵⁷ fondée sur les données de l'expérience telle qu'elle est pratiquée dans les sciences de la nature :

Il ne voulait naturellement pas dire que dans le domaine des faits des sciences de la Nature devrait être le seul fondement de la philosophie. Il a bien plutôt reconnu à l'expérience interne ou psychologique une signification absolument déterminante. Il voulait ainsi seulement transposer les traits généraux de la méthode inductive, telle qu'elle a été pratiquée jusqu'ici dans les sciences de la nature, de la manière la plus abondante et exemplaire, sur la philosophie. Ce programme était aussi celui qui, au premier chef, lui a amené autant de partisans enthousiastes⁵⁸.

Par empirisme, il faut simplement entendre une attitude qui, partant d'en bas, des données de l'expérience, constitue le fondement commun de la philosophie et des sciences. Mais l'expérience ne se confond pas pour autant avec l'expérimentation pratiquée dans les sciences naturelles. Dès le début de la *Psychologie du point de vue empirique* de 1874, Brentano distingue nettement la sorte de psychologie qu'il développe d'une science expérimentale telle

⁵⁷ Sur la méthode inductive chez Brentano, voir l'ouvrage très complet de Gilson L., *Méthode et Métaphysique selon Franz Brentano*, Vrin, Paris, 1955.

⁵⁸ Stumpf C., « Franz Brentano, Professor der Philosophie, 1838-1917 », p. 70.

que la psychologie physiologique inaugurée par Wundt dans un ouvrage qui porte le même titre et paru la même année que celui de Brentano⁵⁹. Par *Psychologie du point de vue empirique*, il faut donc entendre tout autre chose qu'une psychologie scientifique qui tente d'expliquer la succession des phénomènes psychiques, en mettant en lumière des constantes et des régularités dans notre vie mentale. Cette « nouvelle psychologie », Brentano la qualifiera à partir du milieu des années 1880 de « psychologie descriptive » dans ses cours à Vienne qui traitent de cette branche fondamentale des sciences de l'esprit. Si l'expression n'apparaît pas en 1874, Brentano prend déjà à ce moment là largement le soin de bien la distinguer de celle de son contemporain Wundt, qui tente d'expliquer les phénomènes physiologiques sous-jacents aux phénomènes psychiques. Par contraste, la psychologie descriptive commence avec l'existence de phénomènes psychiques. La première tâche de cette psychologie est de répondre à la question « Qu'est-ce qu'un phénomène psychique ? ». Comme l'a suggéré Kraus, la psychologie physiologique est plus intéressée par la question du « pourquoi », c'est-à-dire par la genèse causale des phénomènes que décrit la première. Dans ses leçons, Brentano fait de la psychologie descriptive « une anatomie de l'âme⁶⁰ » et elle serait à l'anatomie en général ce que la psychologie génétique est à la physiologie. Elle représente une première partie de la psychologie en générale dont la tâche est d'analyser et de classer les phénomènes psychiques selon leurs caractères communs et leurs différences respectives, mais aussi de découvrir « les éléments ultimes de la vie psychique d'où résultent les phénomènes les plus complexes⁶¹ ».

Dans sa conférence sur l'avenir de la philosophie, Brentano lie étroitement psychologie descriptive et psychologie génétique, affirmant que la seconde ne peut être pratiquée sans la première. On ne peut adéquatement prétendre expliquer la genèse et la succession des

⁵⁹ Wundt W., *Gründzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, 1874 ; Voir aussi l'ouvrage traduit en français, Wundt W., *Éléments de psychologie physiologique*, Alcan, Paris, 1886.

⁶⁰ Brentano F., *Descriptive Psychology*, p. 128.

⁶¹ Brentano F., *Über die Zukunft der Philosophie*, p. 63.

phénomènes psychiques sans les avoir décrits au préalable « parce que dans l'analyse des phénomènes psychiques en leurs éléments, le scalpel ne peut être utilisé comme dans la psychologie génétique⁶² ». La psychologie descriptive ou *psychognosie* est première dans la démarche et la méthode de la science psychologique⁶³. Bien qu'ils faillent les distinguer, psychologie descriptive et psychologie expérimentale entretiennent une relation particulièrement étroite car elles sont deux espèces d'un seul et même genre, la psychologie en générale.

⁶² *Ibid*, p. 79.

⁶³ Brentano F., *Descriptive Psychologie*, p. 6.

Chapitre 2 La thèse de l'« inexistence intentionnelle »

La théorie de la conscience intentionnelle dans la *Psychologie d'un point de vue empirique* comporte un certain nombre d'aspects qui sont autant de thèses qui lui sont constitutives. Au premier rang de celles-ci, on retrouve la réintroduction de l'intentionnalité, notion à laquelle Brentano doit une grande part de sa fortune critique⁶⁴. En effet, Brentano est avant tout connu comme le philosophe et psychologue qui a réintroduit la notion d'intentionnalité dans le champ de la philosophie de l'esprit sous l'expression « d'inexistence intentionnelle ». En des pages célèbres de la *Psychologie du point de vue empirique*, il fait de l'inexistence intentionnelle la marque du mental.

2.1 L'intentionnalité dans la fondation d'une psychologie empirique

Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les scolastiques du Moyen-Age ont appelé *l'inexistence intentionnelle* (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes -en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale -la relation à un contenu, la direction vers un objet sans qu'il faille par là entendre une réalité (*Realität*) ou objectivité (*Gegenstandlichkeit*) immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet (*Objekt*)... Cette *inexistence intentionnelle* appartient exclusivement aux phénomènes psychiques

⁶⁵.

Ce passage a été archi commenté à la fois par la tradition phénoménologique et par la tradition analytique. Il y a de multiples façons de présenter ce texte mais il est à mon avis important de rappeler le contexte dans lequel intervient cette notion. L'intentionnalité ou plutôt l'« inexistence intentionnelle » apparaît pour la première fois chez Brentano en 1874 dans la *Psychologie du point de vue empirique*. Comment en témoigne le titre de l'ouvrage, l'enjeu consiste en rien de moins que la constitution d'une psychologie proprement

⁶⁴ Husserl E., *Psychologie phénoménologique*, trad.fr. P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzu, Vrin, Paris, 2001, p. 35 qui fait de Brentano un pionnier dans les recherches sur le psychisme à travers la réintroduction de l'intentionnalité dans le champ de la psychologie.

⁶⁵ Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, livre II, chapitre premier, p.101-102.

empirique. Il faut donc immédiatement relier la réintroduction de ce thème au contexte théorique de la fondation d'une science particulière, la psychologie. L'intentionnalité intervient précisément à ce moment là, à titre de critère visant à délimiter une classe de phénomènes, les phénomènes psychiques par opposition aux phénomènes physiques, dans la voie de la fondation d'une psychologie empirique. Ce n'est qu'après avoir éprouvé l'insuffisance du critère de la localisation spatiale que Brentano avance le critère décisif de l'intentionnalité : les phénomènes psychiques partagent la propriété exclusive de se diriger intentionnellement vers autres choses qu'eux-mêmes, qu'ils contiennent à titre d'objet immanente. Par objets de l'expérience, il ne faut pas entendre les objets transcendants, tels qu'ils sont indépendants de nos prestations subjectives mais plutôt les objets immédiats de notre conscience sensorielle⁶⁶. La couleur, le son, la chaleur que Brentano rangent sous la catégorie des phénomènes physiques, sont les objets de l'expérience. Ce sont toujours des phénomènes physiques qui ont une existence intentionnelle à l'intérieur de la conscience qui les éprouve. Comme l'a remarqué Dermot Moran, de tels phénomènes, les phénomènes physiques, réfèrent aux propriétés phénoménales de nos états conscients⁶⁷ ; autrement dit, à « l'effet que cela fait » de se trouver dans un état mental particulier où encore à ce que Locke appelait les qualités sensibles. Dans la tradition phénoménologique en particulier avec Husserl, ces phénomènes physiques deviennent des contenus primaires, structurés par des relations « primaires », des relations fondatrices (*Grundverhältniss*) inhérentes à leurs *relata*⁶⁸. Les relations méréologiques, les relations de fusion, de gradation, d'égalité, les relations métaphysiques (la relation entre la couleur et l'étendue spatiale) ou encore d'inclusion logique (celle du rouge dans la couleur) forment la catégorie de ces relations de

⁶⁶ Aquila R.E., (1974) « Descartes, Hume and Brentano on Awareness », *Philosophical and Phenomenological Research* 35, n 2, p.223.

⁶⁷ Moran D., (1996) « Brentano's Thesis », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 70, p. 3, « tandis que la compréhension du mental est confiée à une saisie réflexive dans la conscience interne ».

⁶⁸ Husserl E., *La philosophie de l'arithmétique*, trad.fr. J. English, Puf, Paris, 1972.

première classe. Les contenus primaires, structurés par ces relations fondatrices, correspondent à des *contenus sentis*, ou ce que la philosophie contemporaine appelle l'expérience phénoménale⁶⁹. Significativement, l'analyse de tels contenus mène à la mise en évidence d'un mode « non ou a-intentionnelle » de la conscience, en ce sens que de tels contenus se situent en deçà de l'intentionnalité⁷⁰.

C'est un fait notablement reconnu et peu contestable que, dans ce texte, Brentano fait de « l'inexistence intentionnelle » la caractéristique exclusive des phénomènes du sens interne. Il est, par contre, plus difficile de savoir si le recours à cette notion s'accompagne d'une exigence extensionnelle, l'exigence faible ou d'une exigence intensionnelle, l'exigence forte. Selon la première exigence, la plus faible, tous les états mentaux et seulement eux sont des états intentionnels. Pour l'exigence extensionnelle, l'exigence forte, un état est dit « mental » à la condition d'être intentionnel. En tant que tel, le texte cité ci-dessus ne permet pas de trancher définitivement en faveur d'une lecture plutôt qu'une autre. Néanmoins, si l'on replace l'intentionnalité dans le contexte de sa psychologie descriptive, tout porte à croire que nous avons à faire à une exigence forte : L'intentionnalité est l'essence de notre vie mentale⁷¹.

Comme le texte en témoigne explicitement, il y a une certaine ambivalence à l'œuvre dans cette formulation, redevable de l'emploi de termes qui de l'aveu même de Brentano « n'exclut pas toutes équivoques verbales ». La relation intentionnelle est décrite à la fois comme « relation à un contenu », « direction vers un objet », qui, du moins, en ce qui concerne le premier Brentano, ne doit pas nécessairement être entendue au sens d'une réalité. Au fond,

⁶⁹ Fisette D., (2011), « Phénoménologie de l'expérience perceptive : Husserl critique de Brentano », *Bulletin d'analyses phénoménologiques*

⁷⁰ C'est aussi le sens de la critique que Husserl adresse à Brentano : il existe une classe de vécus qui n'est pas intentionnelles. La distinction entre le physique et le psychique telle que l'entend Brentano est une hypothèse qui fait selon Husserl violence aux données de l'expérience. Dans le cadre de la discussion plus contemporaine sur la conscience phénoménale, ces *contenus sentis* revêtent une importance particulière, car ce sont eux qui sont directement responsables du problème de la conscience, c'est-à-dire du fossé dans l'explication.

⁷¹ Kriegel U., (2011) « Brentano's Most Striking Thesis : No Representation without Self-Representation » dans Fisette D. et Fréchette G., *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam, 2011 et Crane T., « Intentionality », *Philosophy of Science: An Encyclopedia*, ed. J. Pfeifer and S. Sarkar. Routledge, 2006.

c'est ce « flottement définitionnel » qui est directement à l'origine de la postérité de la théorie brentanienne de l'intentionnalité car il est difficile de tenir les expressions « relation à un contenu » et « direction vers un objet » pour synonymes⁷².

Certaines expressions (*Gegenstand*, *Gegenständlichkeit*, *Inhalt*) réfèrent à l'objet ou au contenu et soulèvent la question de savoir ce que l'on entend par « objet immanent ». S'agit-il d'une classe particulière d'objets qui n'existerait pas indépendamment de la conscience ? L'objet immanent est-il l'objet en tant qu'il est représenté, c'est-à-dire le reflet mental de l'objet transcendant (une image mentale au sens d'une copie de l'objet véritable) ?

D'autres expressions (*Beziehung auf*, *Richtung auf*) mettent en avant le caractère relationnel du phénomène psychique et amène à se demander si la relation intentionnelle présente une spécificité irréductible aux relations binaires ordinaires. On insistera encore une fois ici sur cette dualité définitionnelle qui est à l'origine de la diversité des interprétations de la théorie brentanienne de l'intentionnalité ainsi que du renouveau de ce thème dans la philosophie contemporaine.

2.2 Thèse épistémologique vs thèse ontologique

Selon une interprétation largement diffusée et partagée, dont Roderick Chisholm est le représentant le plus distingué⁷³, la doctrine originale de Brentano comporterait en fait deux thèses complémentaires, l'une psychologique, l'autre ontologique, que l'on pourrait schématiser de la manière suivante :

⁷² Cf. Ce point touche de façon générale toutes les théories intentionnalistes que l'on retrouve dans l'Ecole de Brentano, lesquelles se caractérisent par la tripartition acte-contenu-objet. C'est à un de ses célèbres étudiants, Kasimir Twardowski, que revient le mérite d'avoir distingué rigoureusement le contenu de l'objet de nos représentations, qu'il tient pour une différence logique primitive dans un célèbre texte de 1894. Néanmoins, s'il apporte une contribution ou un éclaircissement à la formulation de l'intentionnalité, la théorie intentionnaliste de Twardowski reste prisonnière du modèle brentanien de l'objet immanent, qui sera vivement critiquée par Husserl en 1894 (Il n'y a pas d'objets qui viendraient se loger dans les actes pour reprendre l'expression de Husserl dans les *Objet intentionnels*) et en 1901 dans le second tome des *Recherches logiques*. On remarquera aussi que la tripartition acte-contenu-objet qui structure les positions intentionnalistes de l'Ecole de Brentano présente une similarité frappante avec la tripartition frégréenne entre représentation, sens et référence.

⁷³ Chisholm R.M., « Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional », dans E.N. Lee et M.H. Mandelbaum (dir.), *Phenomenology and Existentialism*, Hopkins Press, Baltimore, 1967, p.1-23.

T1 : Les phénomènes psychiques se caractérisent par la propriété de se diriger vers autre chose qu'eux-mêmes (des objets, des événements, des états de choses).

T2 : Les phénomènes psychiques se caractérisent par le fait qu'ils contiennent intentionnellement leur objet en eux (l'inexistence intentionnelle).

La première thèse est d'ordre épistémologique. Elle circonscrit une classe de phénomènes que prend en charge la psychologie en tant que discipline empirique. Les phénomènes psychiques partagent la particularité de se diriger vers autre chose qu'eux-mêmes, vers des objets de la réalité extérieure. La notion d'intentionnalité est généralement représentée de manière symbolique par une flèche qui part du sujet en direction de l'objet ou de la réalité. L'intentionnalité des phénomènes mentaux au sens de la *directionnalité* est une propriété d'ordre épistémologique d'une classe déterminée de phénomènes, les phénomènes psychiques en tant qu'actes. D'emblée, ce sens psychologique de l'intentionnalité ne doit pas être confondu sur le plan pratique avec quelque chose comme une *intention*, émanant d'une volonté agissante⁷⁴. Dire d'un état mental qu'il est « intentionnel » présuppose un acte dirigé vers l'objet, l'événement ou l'état de choses qu'il représente. Aussi séduisante qu'elle paraisse, la thèse intentionnaliste de la directionnalité demeure problématique pour certains états mentaux, essentiellement phénoménaux comme les sensations corporelles ou encore les humeurs. La douleur, par exemple, semble avoir des *qualia* caractéristiques et non une structure intentionnelle, au sens où de tels états semblent ne rien nous dire à propos des objets de la réalité extérieure. L'expérience de la douleur semble être un état non représentationnel, doué d'une signification phénoménale qui s'épuise dans une qualité purement subjective. Dans la veine de ces considérations, on remarquera que l'on ne peut pas attribuer de la même façon un objet intentionnel à la douleur qu'à la perception. Autrement dit, les états, qui nous

⁷⁴ Crane T., *ibid.*

apparaissent de composition essentiellement phénoménale, constituent pour la thèse intentionnaliste une difficulté permanente et un défi majeur⁷⁵.

La seconde thèse (T2) est d'ordre ontologique et peut prêter à différents malentendus. Le préfixe *-in* ne doit pas induire en erreur. L'inexistence intentionnelle ne renvoie pas à une non existence mais une existence interne, immanente, une existence de l'objet en tant que présence à l'esprit. Autrement dit, quand je perçois un objet, cet objet, en tant qu'il est visé par un acte de perception, forme son contenu, au sens où il est l'objet intentionnel de cet acte de perception. Or, cet objet, en tant que contenu, est d'une étoffe ontologique « spéciale ». L'existence qui revient à ce genre d'objets est décrite par l'expression d'« in-existence intentionnelle » qui témoigne comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent d'une certaine influence aristotélicienne et médiévale. Selon l'interprétation ontologique, l'intentionnalité de la conscience consisterait non pas en une relation spéciale à des objets spéciaux mais en une relation ordinaire binaire avec des objets ontologiquement « spéciaux », les objets immanents, qui inexistent intentionnellement dans la conscience.

Selon Chisholm, ces deux aspects seraient étroitement articulés au moins en ce qui concerne la première phase de la pensée de Brentano. C'est sans doute vrai, mais il est à mon avis préférable de commencer par considérer l'intentionnalité dans l'économie de la *Psychologie du point de vue empirique*. L'intentionnalité est une propriété essentielle et caractéristique d'une classe de phénomène (*i.e* une partie de la réalité) que prend en charge la psychologie. Ce ne serait que dans un deuxième temps que se poserait la question ontologique, pour ainsi dire à titre de conséquence de la thèse de la *directionnalité*. Nos actes sont dirigés vers le monde. En ce sens, l'intentionnalité de nos états mentaux réfère à *l'être-au-monde* de l'expérience consciente. L'intentionnalité, au sens psychologique de la *directionnalité*, doit

⁷⁵ Comme le remarque Crane à la fin de son article, la possibilité d'une théorie intentionnaliste des *qualia* est actuellement l'un des débats les plus importants en philosophie de l'esprit.

être comprise comme faisant écho au fameux slogan de Husserl de « retour aux choses mêmes ». Elle est, certes, une caractéristique exclusive d'états mentaux internes, mais qui ont la propriété de se diriger dans le monde, d'être auprès des choses. Ensuite, ce ne serait que dans un deuxième temps, que se poserait la question ontologique. En se dirigeant sur la réalité des objets transcendants, la conscience se la représenterait. L'expression idiomatique « d'inexistence intentionnelle » viendrait par la suite qualifier le mode d'être du contenu de nos actes dans un sens qui reste encore à préciser. Selon cette façon de voir les choses qu'avait peut-être en tête Brentano en 1874, la thèse psychologique est « première » et pour ainsi dire « cause » l'interrogation ontologique en direction du statut des objets intentionnels. Alors que la thèse psychologique nous met en contact avec la réalité des objets transcendants, la thèse ontologique, l'« inexistence intentionnelle » nous met davantage en relation avec nos représentations (ou le contenu de nos représentations). On remarquera qu'au regard de cette distinction entre deux thèses complémentaires chez Brentano, la thèse ontologique, gouverne sans partage les *Brentano Forschungen*. En effet, le concept d'« inexistence intentionnelle » est plus riche car plus problématique que celui de *directionnalité*. Selon Chisholm, Brentano aurait employé cette formulation pour qualifier le régime ontologique de l'objet intentionnel et rendre ainsi compte de la façon dont l'esprit peut se référer à des objets inexistantes. Ainsi, d'après la thèse ontologique, lorsque quelqu'un pense à une licorne :

- 1) L'objet de la pensée de l'homme est une licorne ; 2) La licorne n'est pas un objet actuel (pour la bonne raison que l'on n'a pas pour le moment rencontré de tels objets) ; 3) La licorne a un autre mode d'être que l'actualité⁷⁶.

Une fois cela dit, il reste à déterminer positivement ce mode d'être de l'objet intentionnel. Deux possibilités s'offrent à nous : soit nous concevons que la licorne pensée est une entité immanente à la conscience, un *ens rationis* de nature irréelle, soit elle est une image mentale, une sorte de copie de l'objet véritable possédant d'une modalité d'existence faible ou

⁷⁶ Chisholm R.M., *ibid*, p. 7.

diminuée⁷⁷. Pour étayer la première interprétation, Chisholm cite les *Leçons de Psychologie descriptive* données par Brentano à l'université de Vienne entre 1880-1890, ultérieurement recueillies dans le volume de la *Deskriptive Psychologie*. Durant cette période, Brentano soutient que le corrélat intentionnel de tout acte psychique n'est pas quelque chose de réel. Contrairement à une relation binaire ordinaire comme la relation causale, la relation intentionnelle ne requiert comme seul fondement l'existence d'un sujet psychologiquement actif⁷⁸. Comme le précise un peu loin Brentano dans la *Descriptive Psychologie* :

Un homme qui a été est aussi peu quelque chose de réel que ne l'est un homme pensé. L'homme pensé, par conséquent, n'a pas de cause à proprement parler, et il ne peut pas exercer une action au sens propre, mais, en revanche, alors que l'acte de conscience, c'est-à-dire la pensée de l'homme, est effectué, son corrélat non réel, c'est-à-dire l'homme pensé, l'accompagne⁷⁹.

D'autres passages du même acabit, tirés de la *Psychologie Descriptive*, tendent à montrer que d'après la thèse ontologique, ce n'est pas l'objet transcendant mais son reflet mental qui est présent à la conscience. Néanmoins, comme l'ont remarqué certains commentateurs, en particulier Antonelli, cette version ontologique de l'intentionnalité est extrêmement faible :

Il y aurait, selon Chisholm, un *A* pensé, un *A* immanent ou inexistant intentionnellement, qui accompagne la pensée du *A* effectif, qui présente ce dernier dans l'immanence du processus de la connaissance⁸⁰.

Le problème d'une telle version ontologique apparaît lorsque l'objet véritable, l'objet transcendant, cesse d'exister. Dans ce cas, il semble que seul l'objet pensé, l'objet immanent puisse être l'objet de nos actes puisqu'il ne reste que lui. Pourtant faire de l'objet immanent

⁷⁷ Cette seconde interprétation sera poursuivie vingt ans plus tard la parution de la *Psychologie du point de vue empirique* par Kasimir Twardowski dans son ouvrage *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations*.

⁷⁸ Brentano F., *Descriptive Psychologie*, trad. Angl. de R.M Chisholm et W. Baumgartner, Hamburg, Meiner, 1982, p. 22.

⁷⁹ Brentano F., *ibid.*

⁸⁰ Antonelli M., « Franz Brentano et la thèse de « l'inexistence intentionnelle », *Philosophiques* 36 (2), automne 2009, p. 472.

l'objet de la pensée est problématique, car la seule référence légitime est l'objet transcendant, indépendant de nos prestations subjectives. Comme le résume bien Antonelli :

Que l'objet existe ou qu'il n'existe pas, le *A* pensé ne peut en aucune façon impliquer la fonction d'objet intentionnel, pour la simple et bonne raison qu'il n'est pas du tout objet de la pensée⁸¹.

Cette objection exhorte d'une part à séparer rigoureusement le contenu de l'objet de nos représentations⁸² et d'autre part, à affirmer que seul l'objet transcendant peut être objet de pensée. Or, la version ontologique suggère, au contraire, que ce n'est pas l'objet véritable qui est présent à la conscience dans l'expérience, mais seulement son image mentale. Elle amène à penser un sujet pensant, prisonnier de ses *cogitationes*, enfermé dans l'univers de ses représentations. Une telle vue est violemment antiréaliste ; elle ouvre même la voie à un idéalisme subjectif, selon lequel la réalité serait constituée par un assemblage de contenus de conscience, par la succession de nos représentations. Pour certains de ces commentateurs, en particulier Kraus, c'est essentiellement pour cette raison que Brentano aurait modifié à partir de 1905 sa théorie originaire de l'intentionnalité, en se convertissant à une forme de réisme, qui nécessite l'existence des deux termes (*reals*, des particuliers concrets) de la relation. Une remarque s'impose au sujet de la nature des phénomènes physiques. Si Brentano rejette le réalisme aristotélicien des qualités sensibles (le son, la couleur n'ont pas d'existence indépendante de la sensation qu'on en a, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas une actualité indépendamment d'une conscience qui les éprouve), il n'épouse pas pour autant le point de vue idéaliste d'une théorie des *sense data* selon laquelle les phénomènes physiques n'existeraient qu'à l'intérieur de la conscience, comme en atteste ces deux passages tirés de la *Psychologie du point de vue empirique* :

⁸¹ Antonelli M., *ibid*, p. 473.

⁸² Twardowski K., *ibid*.

Le concept de son n'a rien de relatif. Si tel était le cas, l'audition ne se constituerait pas en objet second, mais en même temps, que le son l'objet premier de l'acte psychique ; et il en serait de même pour tous les autres exemples ; ce qui est manifestement contraire à l'opinion d'Aristote. En outre, nous ne pourrions rien penser sans entrer en relation d'une certaine façon avec nous-mêmes et avec nos pensées; ce qui est évidemment faux⁸³...Il est certain qu'une couleur ne nous apparaît que lorsque nous nous la représentons, mais on ne doit pas en conclure qu'une couleur ne puisse exister sans être représentée. Ce n'est que si le fait d'être représenté était contenu dans la couleur comme un de ses moments, comme une certaine qualité, par exemple, et une certaine intensité, qu'une couleur non représentée impliquerait une contradiction, car il serait vraiment contradictoire de considérer un tout sans une de ses parties. De toute évidence, ce n'est pas le cas⁸⁴.

Pour Brentano, il n'est pas contradictoire de penser que le phénomène psychique possède à la fois une existence intentionnelle et une existence effective, c'est simplement improbable. Se référant à la physique de son temps, Brentano affirme que de tels phénomènes, les phénomènes physiques n'existent pas réellement ; ils sont les signes qui renvoient à autre chose et à propos desquels ils ne sont qu'une indication approximative. À propos de la réalité des phénomènes physiques, Brentano semble épouser en 1874 un réalisme critique ou scientifique exactement à mi chemin des deux grandes positions métaphysiques un idéalisme absolu selon lequel les phénomènes physiques n'existeraient qu'à l'intérieur de la conscience de nos états mentaux et un réalisme naïf, selon lequel ces mêmes phénomènes existeraient tels qu'on les perçoit et indépendamment du processus perceptif qui les saisit⁸⁵. Pour le dire dans un langage plus contemporain, tout se passe chez Brentano comme si la réalité extérieure était soumise à un principe anthropique extrêmement fort selon lequel ce n'est pas la Nature mais l'existence même de la réalité (physique) qui est contrainte par l'existence d'êtres doués de sensations, qui la pense et la connaît. La couleur, le son, la chaleur, n'ont qu'une existence phénoménale et intentionnelle; ils sont les signes *pour nous* qu'il y a quelque chose au-delà de

⁸³ Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 144.

⁸⁴ Brentano F., *ibid.*

⁸⁵ Face à l'éventail de possibilités entre ces deux grandes positions métaphysiques, Brentano semble adopter une forme modérée, voire minimale de réalisme proche du réalisme critique et empirique développé par un de ses contemporains Herbart dans un traité intitulé *La psychologie comme science nouvellement fondée sur l'expérience, la métaphysique et la mathématique* dans laquelle il défend contre la doctrine kantienne la possibilité d'une psychologie empirique et mathématisée.

ces phénomènes⁸⁶. En concevant les phénomènes physiques comme renvoyant à une réalité plus profonde, Brentano se disculpe sans doute du reproche de phénoménisme, mais au prix d'une réhabilitation du dualisme kantien entre le phénomène et la chose en soi.

En dehors de ces considérations métaphysiques, le problème principal reste que Brentano lui-même a rejeté de la manière la plus explicite qui soit la thèse ontologique que lui attribue Chisholm. En effet, dans une célèbre lettre souvent citée du 17 mars 1905 adressée à Marty, Brentano défend sa conception originale de l'intentionnalité contre les mésinterprétations de Höfler, qui identifie, selon lui, à tort, l'objet immanent à l'objet représenté :

Je n'ai jamais soutenu que l'objet immanent puisse être identifié avec l'objet représenté. La représentation de la « chose » a pour objet « la chose » et non « la chose représentée ». La représentation d'un cheval, par exemple, n'a pas comme objet immanent « un cheval représenté » mais bel et bien le cheval...Je proteste donc contre cette absurdité que l'on m'attribue⁸⁷.

Le problème pour les commentateurs est de concilier ces affirmations de *Wahrheit und Evidenz* avec le reste du corpus brentanien, en particulier avec le fameux texte de la *Psychologie* de 1874 et les passages cités plus haut de la *Descriptive Psychology* dans lesquels Brentano affirme que l'objet immanent, en tant que corrélat intentionnel de l'acte, est un objet pensé (ou un objet de pensée) qui ne doit pas être compris comme quelque chose de réel. Pour d'autres commentateurs comme Antonelli et Kent⁸⁸, ces protestations de Brentano sont le point de départ d'une nouvelle interprétation de la conscience intentionnelle qui rejette la thèse ontologique que Chisholm attribue à Brentano. Selon Antonelli, qui est sûrement le défenseur le plus distingué de cette interprétation, le premier Brentano n'aurait jamais adopté la thèse ontologique de l'intentionnalité. En vertu de son engagement envers la théorie

⁸⁶ Si l'on suit la supposition de ce principe anthropique, la réalité, l'univers serait très différent s'il n'existait pas d'être conscient. On peut même douter de son existence et rejoindre par là même la question métaphysique par excellence, telle qu'elle est traditionnellement posée : La réalité extérieure existe-t-elle ?

⁸⁷ Brentano F., *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*, ausgewählt, erläutert u. eingeleitet v. O. Kraus, Leipzig, Meiner, Hambourg, Meiner, 1962, p. 87-88.

⁸⁸ Kent O., (1984) « Brentano and the Relational View of Consciousness », *Man and World*, Vol.17, p.19-52.

aristotélicienne de la perception et des relatifs, Brentano n'aurait pu que rejeter l'idée d'objet interne, immanent à la conscience. Ce commentaire, par voie de conséquence, donne lieu à une lecture continuiste qui refuse l'hypothèse d'un tournant réiste dans la pensée de Brentano. On retrouve le même son de cloche chez Kent. Selon ce dernier, Brentano ne serait pas engagé en 1874 dans la version ontologique de l'intentionnalité, dans la conception indéfendable d'objet existentiellement dépendant de l'esprit⁸⁹. L'intentionnalité des actes, en tant que direction vers autre chose qu'eux-mêmes, est avant toute chose une propriété épistémologique qui sépare deux types de phénomènes et signifie un mouvement d'échappement, de sortie, « un glissement hors de soi⁹⁰ ». L'intentionnalité est un concept réaliste qui doit être exclusivement compris comme une direction dans le monde, grâce à laquelle nous sommes auprès des choses.

Aussi convaincantes que soient ces deux dernières interprétations, elles se heurtent à mon avis à des évidences textuelles indépassables⁹¹. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner le bien-fondé de ces interprétations, qui restent marginales. Je retiendrais néanmoins pour le moment l'interprétation standard de Chisholm que je trouve plus défendable et cela en dépit de la reconstruction rétrospective par Brentano lui-même de sa propre théorie. Je pense aussi que les difficultés associées à la thèse ontologique de l'immanence de l'objet se résorbent partiellement si l'on fait référence aux autres concepts fondamentaux de la psychologie descriptive, en particulier la théorie brentanienne de la perception interne. J'y viens.

⁸⁹ *Ibid*, p.23 et p.26-28.

⁹⁰ J'emprunte à Sartre cette métaphore qui illustre bien l'idée de directionnalité dans *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*.

⁹¹ Contre l'interprétation d'Antonelli, le concept brentanien d'« inexistence intentionnelle » semble bien avoir une portée ontologique car il qualifie la nature de l'objet de nos actes.

2.3 Objet et corrélat intentionnel

Pour la thèse ontologique de l'immanence de l'objet, la distinction entre l'objet et le corrélat intentionnel revêt une importance particulière. Pour saisir son sens et sa portée, il faut dire quelques mots de la théorie brentanienne de la perception interne dont nous aurons à reparler plus amplement dans le chapitre suivant. Outre l'intentionnalité, la perception interne représente un trait essentiel du mental ou de ce que Brentano appelle les « phénomènes psychiques ». En effet, seuls les phénomènes psychiques « sont perçus dans la conscience interne », laquelle « outre son objet particulier... a encore une caractère distinctif, l'évidence immédiate, indubitable, qui lui appartient exclusivement parmi toutes les connaissances que l'expérience peut nous fournir⁹² ». Dans le cas de la perception externe, rien ne nous garantit avec certitude que le phénomène physique existe effectivement tel qu'on le perçoit. Seule la perception interne peut atteindre cette « vérité » qui concerne les phénomènes psychiques et à laquelle l'étymologie du terme « *Wahrnehmung* » fait expressément référence. Ce privilège épistémique et ontologique dépend du fait que c'est seulement dans la conscience interne que l'acte et l'objet perçu s'identifient pleinement et sans réserve. C'est à cette seule occasion précise Brentano que la perception interne doit son évidence indubitable.

Néanmoins, les deux formes de conscience, conscience primaire et conscience interne, sont liées de manière indissociable, ce qui signifie que la perception interne n'est pas un nouvel acte mais une partie d'un seul et même acte qui possède sa propre direction intentionnelle et qui appartient en tant que composante secondaire à toute activité psychique. Par exemple, la perception visuelle d'une tâche rouge a pour objet primaire la tâche rouge tandis qu'elle est elle-même – la perception visuelle – son objet secondaire. Dans cette architecture des actes intentionnels, le phénomène physique est doublement présent, une fois explicitement dans le contenu primaire et la seconde fois implicitement dans la conscience interne ou le contenu

⁹² Brentano F., *ibid.*, p. 104.

secondaire⁹³. Dans la conscience interne, l'objet intentionnel n'occupe alors plus le centre de l'attention de manière exclusive, ce qui se produit dans la conscience primaire, mais se trouve désormais à la lisière ou en marge du foyer de l'attention. Autrement dit, l'objet intentionnel est inséré dans une structure plus complexe dont il ne représente qu'une partie. On passe ainsi de l'objet en tant que tel, la tâche rouge, à un objet pensée (la tâche rouge vue), à une entité modifiée, dépendante de l'esprit et contenue à titre de partie dans l'objet secondaire. Alors que l'objet immanent ou intentionnel entretient avec la perception interne une relation purement extrinsèque, Brentano distingue l'objet perçu ou pensé comme partie de l'objet secondaire qui est saisi comme corrélat intentionnel par la perception interne. L'objet pensé en tant que corrélat interne doit être compris en un sens modifiant ; il s'agit d'une entité subjectivement modifiée contenue en tant que partie dans l'acte. Si la relation entre l'objet et l'acte qui se dirige vers lui est extrinsèque, la relation qu'entretient le corrélat intentionnel avec la pensée est, elle, essentielle, car c'est précisément en vertu de cette relation que l'on a affaire à quelque chose de modifié. Autrement dit, le corrélat intentionnel ou interne est un *ens rationis*, une entité de pensée de nature irréelle.

Notons que, dans la *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano évoque peu le corrélat intentionnel des actes qu'il développera plus tard dans sa *Psychologie descriptive*. Durant les années 1880, Brentano élabore une théorie méréologique susceptible de réaliser son projet d'une analyse catégoriale de l'expérience interne, c'est-à-dire d'une morphologie de toutes les formes possibles de vécu. Or, c'est en exploitant le critère méréologique partie-tout qui permet de relier à la fois l'objet intentionnel et le corrélat interne à l'acte psychique que Brentano va expliquer la diversité des vécus. Ce renversement de perspective est essentiel à la compréhension de la conception brentanienne des phénomènes psychiques et de leur structure interne complexe. En 1874, Brentano considère en premier lieu le phénomène psychique en

⁹³ *Ibid*, p. 138.

tant qu'il est dirigé vers son objet intentionnel ; ce n'est ensuite qu'accessoirement dans la conscience interne que l'acte est dirigé vers lui-même en tant qu'objet secondaire. Dans ce rapport de l'acte avec lui-même en tant qu'objet secondaire, le corrélat interne (l'objet pensé en tant que pensé) doit comme l'objet intentionnel être compris comme une partie d'un acte. Ce corrélat, qui a pour fonction d'accompagner l'acte de pensée, est la contrepartie psychiquement modifiée de l'objet primaire, qui lui, conserve une relative indépendance vis-à-vis de la pensée.

Contrairement à la *Psychologie du point de vue empirique*, dans la *Descriptive Psychologie*, Brentano se consacre davantage à un examen de l'acte dans son autoréférence interne qui représente l'élément réflexif propre à toute activité psychique consciente. Le corrélat interne devient alors une partie distinctive au sens propre du terme, c'est-à-dire une partie séparable seulement en pensée mais non pas dans la réalité. L'objet intentionnel devient également une partie distinctionnelle de l'acte mais dans un sens « modifiant ⁹⁴ ». En d'autres termes, dès que l'objet primaire (la tâche rouge) est contenu en tant que partie dans le corrélat intentionnel (la tâche rouge perçue), il devient modifié, subjectivement altéré de sorte que pour emprunter le chemin inverse, il faut, comme le dit Schuhmann, « démodifié » le corrélat intentionnel ⁹⁵.

2.4 Réalité et existence

Après avoir distingué objet et corrélat intentionnel, il reste à s'interroger sur leur mode d'existence, ce qui mène à des considérations ontologiques que Brentano avaient déjà entreprises quelques années avant la parution de la *Psychologie du point de vue empirique* dans sa dissertation sur *Les diverses acceptions de l'être selon Aristote*. Dans cet écrit, Brentano développe une sorte de grammaire logique de l'être qui distingue les concepts de réel et d'existant. L'être se dit de deux manières, d'une part dans le sens du vrai, de la vérité

⁹⁴ Brentano F., *Descriptive Psychologie*, p. 26.

⁹⁵ Schuhmann Karl., (1994) « Der Gegenstandsbegriff in Brentanos 'Psychognosie' », *Brentano studien* 5, p. 167-76.

d'une proposition et d'autre part dans le sens du réel. En d'autres termes, on a affaire à un sens logique et un sens réel. Le sens logique investit tout énoncé dont la qualité affirmative ou négative est l'indication manifeste de sa vérité ou de sa fausseté. Ainsi, la copule « est » dit simplement que le jugement est vrai et le « non est » que le jugement est faux. Par exemple la phrase « La pomme est rouge » signifie qu'il est vrai que la pomme est rouge.

Autrement dit, la copule est le signe d'une affirmation de quelque chose d'existant, mais n'implique aucun attribut réel relativement à cet existant. L'être réel est lui appréhendé à travers des prédicats « concrets » (*sachlich*) et « essentiels » (*wesenhaft*), c'est-à-dire tout ce qui entre dans les catégories d'Aristote. On remarquera que dans ce dispositif, la signification logique de l'être ou de l'existant déborde de la conception effective (une réalité spatio-temporellement située) de l'être réel car aussi bien les négations que privations et même non-être peuvent rentrer dans la catégorie de « l'existant »⁹⁶.

Avec ces considérations, on rejoint la théorie brentanienne du jugement qui réduit tous les jugements catégoriques à des jugements existentiels et qui se situe dans la droite ligne de cette conception véritative de l'être en tant qu'existant. Selon cette théorie dite idéogénétique, le jugement constitue une classe autonome de phénomènes psychiques, distincts des représentations et des volitions. Dans la représentation, l'objet est présent à l'esprit mais d'une manière qualitativement indéterminée. Le jugement, qui repose toujours sur une représentation, consiste en une modalité différente de rapport à l'objet qui ajoute une qualité supplémentaire d'affirmation ou de négation de l'objet de l'expérience. À partir du moment où quelque chose est visé sous le mode d'un jugement, ce quelque chose peut être qualifié d'existant, peu importe l'existence de son corrélat transcendant dans la réalité effective. De

⁹⁶ Pour paraphraser Meinong, on dira que le domaine de l'être déborde largement celui de l'existence effective des choses. Dans cette ontologie riche, les nombres, les pensées, les significations ont un certain type d'existence, la subsistance et qui se distingue de l'effectivité par une participation différente à la temporalité. Ce genre d'ontologie prétend que l'être n'est pas entièrement définissable en terme de position.

son côté, le concept de réel qui recouvre un ensemble plus restreint d'entités, renvoie au concept aristotélicien d'être en tant qu'être, c'est-à-dire à la substance et à ses accidents. Un « réel » comme le dira à partir de 1905 le second Brentano réiste, est une « chose » (*Ding*), une réalité concrète et individuelle qui peut être existante ou non existante. Il faut détacher la question de la réalité ou de l'irréalité de quelque chose de son existence. On dira alors que le corps, l'esprit, une activité psychique sont des réels au même titre que Pégase ou Cerbère qui s'ils venaient à exister, seraient des corps et donc tous aussi réels que les précédents exemples. De la même manière, il faut distinguer le non réel du non existant afin de comprendre ce dernier comme une privation, c'est-à-dire un jugement qui infirme l'existence d'un objet représenté. À la lumière de ces éclaircissements sur le réel et l'existant, on comprend mieux la remarque de Brentano selon laquelle les phénomènes psychiques se dirigent vers des objets, « sans qu'il faille entendre une réalité ». En 1874, les objets des actes de l'esprit sont des *existants*, c'est-à-dire aussi bien des réalités concrètes que des *irrealia*, des non choses, des *entia rationis*.

2.5 Remarques conclusives sur le concept brentanien d'intentionnalité.

Comme l'ont relevé nombre de commentateurs et historiens de la philosophie, la théorie brentanienne de l'intentionnalité n'est pas exempte de problèmes d'interprétation. En effet, la question se pose de savoir ce que Brentano a réellement voulu dire lorsqu'il a réintroduit cette notion en 1874. La meilleure façon de répondre à cette question est de reprendre l'interprétation de Chisholm fondée sur la distinction explicite entre deux thèses, l'une psychologique, l'autre ontologique. La première renvoie à l'existence d'un rapport à l'objet qui prend la forme de la directionnalité. Dans ce sens psychologique ou épistémologique, la directionnalité est une propriété relationnelle des actes mentaux. On remarquera que Brentano ne prend pas soin de davantage d'explicitier cette notion de rapport directionnel à l'objet sans doute parce qu'il la considère sans doute suffisamment claire et transparente par elle-même

pour ne rien contenir de propre à l'intentionnalité⁹⁷. En effet, si l'intentionnalité est purement et simplement assimilée à une relation à l'objet, on ne voit pas pour quelle raison les phénomènes physiques en seraient dépourvus. Il semblerait alors que tout ce qui est relationnel soit intentionnel. Il faut alors comprendre la directionnalité comme une spécification de la relation intentionnelle qui permet de la distinguer des autres relations causales ordinaires. Mais, là encore, on ne voit pas pourquoi une relation directionnelle à des objets ne consisterait pas en une sorte particulière de relation causale. La meilleure façon de caractériser la nature relationnelle des phénomènes psychiques est d'invoquer la médiation d'un objet immanent qui implique une relation « spéciale », interne, capable de supporter l'absence de *relatum*. On retombe ainsi sur la thèse ontologique de l'objet immanent qui est intimement liée au caractère facultatif ou superflu de son corrélat transcendant. Ainsi, le propre de l'intentionnalité brentanienne tient dans le fait de se référer à des objets qui peuvent ne pas exister dans la réalité extérieure grâce à la médiation d'un objet immanent. C'est incontestablement en faveur de cette interprétation que se prononce Chisholm dans « Intentional Inexistence » :

Quand Brentano disait que... les attitudes contiennent intentionnellement un objet, il se référait au fait qu'elles peuvent véritablement être dites avoir un objet même si les objets qu'elles sont dites avoir en fait n'existent pas⁹⁸.

Selon cette interprétation dominante, le propre de l'intentionnalité dans la première phase de la pensée de Brentano se localise dans la thèse de l'immanence de l'objet. On dira alors que les phénomènes psychiques partagent cette caractéristique générale de se diriger vers des objets internes qui ne sont rien d'autre que des phénomènes physiques représentées. Ce ne serait que dans la seconde phase de sa pensée après l'abandon de l'idée d'objet immanent que la référence objectuelle deviendrait ce qu'il y a de propre à l'intentionnalité brentanienne

⁹⁷ Roy J.M., *Rhin et Danube : Essais sur le schisme analytico-phénoménologique*, p. 167.

⁹⁸ Chisholm R., « Intentionality » dans *The Encyclopedia of Philosophy*, 1967, p. 424.

comme en atteste ce passage tiré de l'*appendice* à la seconde édition de la *Psychologie d'un point de vue empirique* de 1911 :

Je crois avoir montré que ce qui caractérise toute activité psychique, c'est sa relation avec une réalité posée comme objet. Il en résulte que toute activité psychique apparaît comme un rapport. Dans l'énumération des différentes classes principales de ce qu'il appelle le *pros ti*, Aristote a effectivement inclus la relation psychique. Mais il a pris soin de noter ce qui distingue cette classe d'autres classes : alors que, dans d'autres relations, les deux termes sont également réels, ici ce ne serait le cas que du premier⁹⁹.

Dans ce passage, la nouveauté par rapport à la *Psychologie* de 1874 est que la spécificité de l'intentionnalité ne se localise plus seulement dans l'objet immanent mais dans un rapport « avec une réalité posée comme objet ». Toutefois, il est difficile, voire impossible d'y voir une relation au sens logique du terme, car cette dernière semble nécessairement exiger un référent et un *relatum*.

L'interprétation de Chisholm présente le mérite de décrire clairement et logiquement l'évolution de la pensée brentanienne de l'intentionnalité qui est tout d'abord compris au sens ontologique d'une existence intentionnelle d'un objet dans la conscience, puis comme une relation de nature directionnelle à des objets réels dans la seconde phase réiste. Brentano aurait pendant ces périodes de 1904-1905 dite de « crise de l'immanence » mis en cause son analyse des rapports entre existence et réalité, n'admettant plus que l'existence réelle. À partir de 1905, le second Brentano aurait abandonné l'idée d'objet immanent et affirmé qu'il n'y a de relations intentionnelles qu'avec des objets réels. Les objets irréels dont il était question en 1874 (« sans qu'il faille entendre par là une quelconque réalité ») deviennent alors des objets au sens impropre qui se laissent reformuler en terme d'objets réels.

D'autres études classiques, comme celle de Spiegelberg, tente d'apporter quelques éclaircissements sur la relation entre inexistence intentionnelle et référence objectuelle.

⁹⁹ Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 285.

Spiegelberg commence par constater que Brentano regroupe sans les distinguer ces deux déterminations sous le terme « intentionnel » :

Ce que Brentano considérant comme étant équivalent à « intentionnel », à savoir d'une part la référence à un contenu et d'autre part, l'objectivité immanente sont deux choses très différentes...Il semble que Brentano n'était pas suffisamment conscient de cette différence quand il combinait les deux phénomènes sous le titre d' « inexistance intentionnelle »¹⁰⁰.

À l'instar de Chisholm, Spiegelberg soutient que c'est bien l'idée d'immanence qui caractérise en propre l'intentionnalité brentanienne :

L'inexistence mentale et non la référence à quelque chose comme un objet, constituait pour lui l'essence de l'intentionnalité¹⁰¹.

Le diagnostic de Spiegelberg a été contesté par Marras qui a mis en évidence qu'aussi bien chez Brentano que chez les scolastiques, l'idée d'immanence est solidaire de celle de référentialité du mental. L'une des déterminations ne va pas sans l'autre et l'objet immanent a justement pour fonction de rendre possible la référence mentale. Le constat est sans doute vrai, mais il ne met pourtant pas en cause la lecture de Spiegelberg. Celui-ci comme Marras font valoir que la référentialité n'est pas déterminée par la doctrine de l'immanence, mais c'est plutôt la relation inverse qu'il faut envisager : l'intentionnalité du mental consiste en une modalité référentielle qui prend la forme d'un objet immanent. Comme Spiegelberg le reconnaît lui-même, Brentano a bien cherché à montrer que la référentialité est une détermination spécifique des phénomènes psychiques.

Selon l'interprétation orthodoxe, massivement partagée, la thèse ontologique de l'immanence de l'objet et la thèse épistémologique ou psychologique de la référence à quelque chose ou encore de la directionnalité sont étroitement liées du moins en ce qui concerne la première

¹⁰⁰ Spiegelberg H., *The Context of Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, The Hague, p. 15.

¹⁰¹ *Ibid.*

phase de la pensée de Brentano. Si ces deux thèses sont bien présentes dans la *Psychologie* de 1874, c'est la thèse ontologique qui retient le cœur du concept brentanien d'intentionnalité. L'esprit possède cette propriété générale de se rapporter à des objets mais seulement des objets immanents et non les objets transcendants, indépendants de la conscience que l'on peut en avoir. L'objet immanent ne préjuge rien de sa réalité extérieure et, en l'absence de l'objet transcendant, il reste toujours la certitude de l'objet immanent. Brentano se serait par la suite ravisé pour, à en croire Kraus, ne pas risquer de sombrer dans un idéalisme subjectif dans lequel le sujet serait pour ainsi dire emprisonné dans l'univers interne d'entités privées telles que des représentations. Lorsque je perçois une chose, une pomme rouge, par exemple, ce qui m'apparaît est bien cette pomme rouge en tant que telle et non celle-ci représentée. À partir de 1905 et plus encore en 1911, Brentano aurait mis l'accent sur l'idée de relation intentionnelle ainsi que sur une ontologie réiste bien plus pauvre que celle de 1874. La conséquence de cette modification substantielle tient en une diminution de l'importance de la doctrine de l'immanence qui reste malgré tout toujours présente même après 1874.

Si la lecture de Chisholm offre un point de vue clair et logique de l'évolution de la pensée brentanienne sur le concept d'intentionnalité, elle semble malgré tout en exagérer la discontinuité tout comme ses adversaires, tels que Antonelli, en exagèrent de leur côté la continuité en brossant le portrait d'un Brentano éternel aristotélicien et étranger à la tradition médiévale et scolastique¹⁰². En outre, la lecture classique amène à penser que l'esprit se dirige vers des objets qui ne sont pas ceux de la réalité extérieure, mais des objets internes, immanents, ce qui rappelle une douteuse théorie des *sense data*. Si c'est ce qu'a réellement

¹⁰² Dans plusieurs de ces articles et ses ouvrages, Antonelli affirme que Brentano n'a jamais adopté la thèse médiévale de l'inexistence intentionnelle et cela en vertu de son adhésion à la théorie aristotélicienne de la perception et des relatifs. Il est difficile d'accorder une foi totale à cette lecture car elle semble se heurter à des évidences textuelles indépasseables. En revanche, elle présente l'intérêt de la continuité de la pensée de Brentano qui est toujours resté fidèle au projet d'une psychologie descriptive dans ses traits les plus généraux.

voulu dire Brentano en 1874, sa position semble difficilement défendable¹⁰³. Pour d'autres commentateurs, comme Kent, Brentano ne s'est jamais engagé dans cette conception ontologique de l'intentionnalité, dans la conception indéfendable d'objet existentiellement dépendant de l'esprit¹⁰⁴. Peu importe ce que l'on pense de cette interprétation dissidente, il est, en effet, curieux de lire l'intentionnalité dans un sens fortement internaliste. L'intentionnalité semble être avant tout un concept réaliste dont la vocation première est de rendre compte de notre commerce avec les choses du monde extérieur.

On pourrait maintenir une interprétation qui va dans ce sens en insistant sur la détermination du caractère superflu de l'objet transcendant. L'intentionnalité serait alors une relation à des objets transcendants rendue possible par la médiation d'un objet immanent, ce qui laisserait intacte la possibilité que l'objet transcendant puisse ne pas exister. Dans « Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception », Dagfinn Follesdal montre que dans sa correspondance avec ses étudiants, Brentano concevait le terme de rapport d'intentionnalité avec des objets transcendants et non avec un *analogon* mental de cet objet. Selon cette interprétation, la spécificité de l'intentionnalité ne tient plus dans l'objet immanent, mais dans le caractère superflu de l'objet transcendant. Cette lecture s'accorde pourtant difficilement avec la *Psychologie* de 1874 où le caractère superflu de l'objet est tout juste mentionné. Il s'agit davantage d'une lecture tardive, rétrospective de la situation en 1874 à partir de la seconde édition de la *Psychologie* de 1911.

La difficulté principale d'interprétation du concept brentanien d'intentionnalité réside dans sa situation complexe au carrefour de diverses déterminations, telles que l'immanence de l'objet, la possibilité de l'absence de corrélat transcendant, le caractère directionnel du rapport à

¹⁰³ Brandl J., « The Immanence Theory of Intentionality » dans Smith D.W. et Thomasson A., *Phenomenology and Philosophy of Mind*, p. 168-172.

¹⁰⁴ Kent O., (1984) « Brentano and the relational view of consciousness », *Man and World* 17, p.26-28.

l'objet et le simple fait de se rapporter à un objet. Or, il est difficile, voir illégitime d'accorder plus de poids à l'une ou l'autre des déterminations de sorte qu'il faudra dire qu'en 1874 un phénomène est « intentionnel » s'il consiste en un rapport à quelque chose à titre d'objet, que ce rapport est directionnel, qu'il se réalise au moyen d'un objet immanent et, enfin, que rien d'a besoin de correspondre dans la réalité effective à cet objet immanent. Telle est l'interprétation « œcuménique » que je retiendrai ici du concept brentanien d'intentionnalité¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Je rejoins ainsi l'avis de J-M Roy dans *Rhin et Danube*, p. 171.

Chapitre 3 La théorie de la conscience

Dans la conception brentanienne de l'esprit, la conscience se situe du côté de la perception interne qui accompagne toute activité psychique. À côté de l'intentionnalité, la perception interne est un trait essentiel du mental. Aux yeux de Brentano, les phénomènes psychiques sont toujours intentionnels et perçus intérieurement, d'où la thèse de la co-extension de ces deux critères pour définir le mental. Comme nous le verrons dans la seconde partie, cette thèse a récemment retenu l'attention de certains philosophes de l'esprit qui se questionnent sur l'identité de la propriété la plus primitive de l'esprit, l'intentionnalité ou la conscience ?

Pour Brentano, la perception interne est la seule qui mérite véritablement le nom de perception (*Wahrnehmung*). Elle prend la forme d'un jugement immédiatement évident qui porte sur nos vécus intentionnels. Ainsi, seuls les phénomènes psychiques en tant qu'ils sont estampillés du sceau de l'évidence de la perception interne, possèdent outre une existence intentionnelle, une existence effective. Par contraste, les phénomènes physiques n'ont qu'une existence intentionnelle et phénoménale au sens où ils n'existent pas en dehors d'une conscience qui les éprouve. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent consacré à l'intentionnalité, nous n'avons jamais affaire qu'à des phénomènes physiques *représentés* qui inexistent intentionnellement dans la conscience du sujet qui en fait l'expérience. Selon la distinction asymétrique entre phénomènes physiques et psychiques, l'évidence interne de nos propres états ne peut être dépassée par aucune connaissance factuelle obtenue sur la base de la perception externe, mais ne peut prétendre s'étendre au-delà de moi-même en tant que sujet psychique actuel¹⁰⁶. Dans cette conception de l'esprit, la perception interne est la conscience des états mentaux, la conscience subjective à l'origine de « l'effet que cela fait » d'avoir telle ou telle expérience. L'enjeu d'une *Psychologie d'un point de vue empirique* ne consiste alors

¹⁰⁶ Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p.387.

en rien de moins qu'à apporter quelques éléments de réponse sur la nature des actes intentionnels en tant qu'ils sont conscients, c'est-à-dire en tant qu'ils sont expérimentés du point de vue d'un agent psychiquement actif (ou capable de représentations) qui en fait l'expérience. On remarquera que la perception interne représente à côté de l'intentionnalité un trait additionnel essentiel du mental qui induit une complexité interne des états mentaux conscients, lesquels sont toujours conscient à la fois d'un objet et d'un acte : ce sont deux aspects internes inséparables de notre vie mentale. Compte tenu de cette complexité, il importe de comprendre la notion de perception interne en amont d'autres aspects du mental décrits dans la *Psychologie du point de vue empirique*, tels que l'introspection, la classification des phénomènes psychiques ou encore la structure méréologique des actes conscients.

3.1 Perception interne et introspection

Dans l'édifice de la *Psychologie du point de vue empirique*, le thème de la perception interne occupe une place centrale. Il n'est par ailleurs pas innocent de constater que dans l'ordre d'exposition des notions, la perception interne intervient avant l'intentionnalité. En effet, tous les phénomènes psychiques et seulement eux sont perçus intérieurement dans la conscience interne. La perception interne est le critère par excellence permettant de distinguer les phénomènes psychiques des phénomènes physiques. C'est probablement pour cette raison que ce concept apparaît très tôt dans la *Psychologie du point de vue empirique*¹⁰⁷. Elle s'oppose naturellement à la perception externe conformément à la distinction cardinale entre phénomène physique et psychique. La perception externe a pour objet un phénomène physique tandis que la perception interne a pour objet un phénomène psychique¹⁰⁸. Dans la *Psychologie du point de vue empirique*, la perception interne est présentée comme la source

¹⁰⁷ Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, livre premier, chapitre deux, p.42.

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 230.

de toute connaissance psychologique. Elle est ce qui nous révèle la composition de notre vie mentale :

En quoi consistent une représentation, un jugement, ce que c'est que le plaisir et douleur, désir et aversion, espoir et crainte...nous ne le saurions jamais si la perception interne de nos propres phénomènes ne nous l'apprenaient¹⁰⁹.

Par la suite, précise Brentano, perception interne et observation interne doivent être rigoureusement distinguées. En effet, la première mention de la perception interne se justifie par son effort de désolidariser la notion de sa compréhension positiviste qui identifie, à tort, perception interne et observation interne¹¹⁰. La perception interne exprime la saisie d'un événement psychique qui est vécu par la conscience qui l'éprouve sous le mode de l'immédiateté et de l'évidence. La perception interne est la conscience de ce qui se passe immédiatement en nous. Le cas de *l'observation interne* ou de l'introspection est tout autre. Au fond, une observation interne consiste en la contemplation d'un phénomène psychique sous un certain point de vue qui trace déjà une frontière nette entre l'événement psychologique occurrent et celui qui en fait l'expérience : elle est donc une perception externe de nos propres états mentaux qui n'est possible que sur la base préalable d'une perception interne de ces mêmes états. L'observation interne s'identifie à une opération introspective, une faculté d'ordre supérieur qui intervient après avoir décrit ce qui passe immédiatement en nous dans la perception interne. Dans la conscience que j'ai de me trouver dans un tel acte intentionnel particulier, le point de vue externe est automatiquement exclu puisqu'il suppose de pouvoir tenir à distance le phénomène éprouvé sur le moment, de faire comme si nous ne le percevions pas, au sens de le vivre (*Erlebnis*). L'exemple de la colère permet de rendre davantage intelligible la distinction entre perception interne et externe. Lorsque que nous ressentons un sentiment de colère, il n'est en aucun cas possible de s'extraire de celui-ci pour

¹⁰⁹ *Ibid*, §2, p.48.

¹¹⁰ *Ibid*. « nous avons parlé de perception interne et non de l'observation interne comme source première et indispensable de la psychologie. Ces deux notions sont loin d'être synonymes ».

la décrire de son apparition à sa disparition comme si nous étions un spectateur extérieur. La perspective positiviste juge illusoire et condamne par avance la prétention à découvrir les lois fondamentales de l'esprit humain, en le contemplant en lui-même par une sorte d'œil interne. Si Brentano donne raison à Comte de condamner par avance cette entreprise, ce dernier commet en revanche une erreur fondamentale en rejetant par la même occasion la perception interne de nos propres phénomènes¹¹¹. En d'autres termes, observer ou attribuer à autrui un sentiment de colère à partir de manifestations objectives (nervosité, agacement) et vivre la colère à la première personne sont deux choses que l'on doit rigoureusement distinguer.

Le rapport entre perception externe et perception interne tel qu'il se dégage de ce dernier exemple doit se comprendre selon une relation d'asymétrie épistémique et ontologique que l'on invoque souvent pour décrire le fossé qui sépare le point de vue de la première personne de celui à la troisième personne. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation brentanienne selon laquelle les phénomènes du sens externe, les phénomènes physiques n'ont qu'une existence relative :

Ils existent seulement d'une façon phénoménale¹¹²... Les phénomènes psychiques, avons-nous dit, sont seuls susceptibles d'être perçus au sens propre du mot. Nous pouvons dire tout aussi bien que ce sont les phénomènes, qui seuls possèdent une existence effective en dehors de l'existence intentionnelle. La connaissance, la joie, le désir existent effectivement ; la couleur, le son, la chaleur n'ont qu'une existence phénoménale et intentionnelle¹¹³.

La perception interne est au fond la seule et authentique perception, au sens étymologique de la *Wahrnehmung*, la saisie du vrai ou vraie saisie, à laquelle Brentano fait ici allusion. Il n'y a de perception que de nos états psychiques et non des choses de la réalité physique, extérieure à la conscience :

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Brentano F., *ibid*, livre deux, chapitre premier, §6 et 7, p.104-105.

¹¹³ *Ibid.*

Les phénomènes psychiques sont les seuls à propos desquels on puisse parler de perception au sens propre du mot, tandis que les phénomènes de la perception dite extérieure ne peuvent aucunement, même par des procédés indirects être démontrés comme vrais et réels¹¹⁴.

L'existence de la réalité extérieure, la réalité des phénomènes physiques, n'est pas aux yeux de Brentano une affirmation immédiatement évidente. Elle n'est qu'une hypothèse plus ou moins probable, en deçà de la certitude de la perception interne de nos propres états mentaux.

3.2 Perception interne et classification des phénomènes psychiques

Ce que nous apprend avec certitude la perception interne, dans la voie de la constitution d'une psychologie comme discipline empirique, c'est, selon Brentano, la tripartition fondamentale de notre vie mentale en représentations, jugements et volitions. Cette classification tripartite est une donnée de l'expérience et non une hypothèse théorique. La différenciation de notre vie mentale en ces trois classes d'acte se fonde sur une différence modale de la relation entre l'agent psychiquement actif et son objet intentionnel¹¹⁵. Le même objet peut être tantôt représenté, jugé ou encore désiré ; c'est donc le mode de relation d'immanence à l'objet qui détermine l'identité du phénomène psychique.

La première classe de phénomènes, les *Vorstellungen*, est la plus simple mais aussi la plus universelle. Par « représentation », il faut entendre un phénomène psychologique élémentaire qui rend possible les jugements et les mouvements affectifs, tels que les sentiments et les émotions. La représentation renvoie à la présentation de l'objet et à strictement rien d'autre que cela. Elle est synonyme d'apparaître à la conscience ; nous nous référons aux choses primitivement grâce à cette configuration psychologique fondamentale qu'est la représentation. En ce sens, nos représentations sont le soubassement de notre vie mentale. Il n'y aurait donc ni jugements, ni émotions, si sentiments sans la présence préalable de

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 214.

représentations. Autrement dit, tout phénomène psychique est une représentation ou repose sur une représentation¹¹⁶, ce que Brentano décrit comme suit :

La présence est présupposée par tout phénomène conscientiel : qu'on considère quoi que ce soit avec haine, amour, indifférence ; que l'on accepte ou que l'on réserve entièrement son jugement, on ne peut mieux s'exprimer qu'en disant qu'on se représente cet objet¹¹⁷.

Comme le constate Brentano, la thèse du primat de la représentation dans l'expérience fait largement consensus auprès des psychologues de son temps. Elle n'est pourtant pas exempte d'objections comme le montre l'opinion de J.B. Meyer dans sa *Psychologie de Kant* où ce dernier soutient que des phénomènes psychiques tels que « les sentiments et les désirs peuvent exister sans aucune représentation¹¹⁸ ». Aux yeux de Brentano, cette divergence est purement verbale puisqu'elle concerne simplement la manière de définir la représentation :

Que tout sentiment... soit conditionné par une représentation entendue en ce sens, Meyer le reconnaît lui-même ; mais il use d'une terminologie différente de la nôtre, il ne parle plus de représentation mais déjà de sentiment... Traduite dans notre langue, l'opinion de Meyer ne paraît plus s'opposer à la nôtre¹¹⁹.

Au-delà de ces divergences terminologiques, Brentano s'évertue à défendre la thèse du primat de la représentation sur des cas particuliers de phénomènes psychiques tels que la douleur provoquée par une brûlure ou une coupure qui semble pouvoir se passer de la présence de représentation. Dans l'expérience de la douleur telle qu'elle est vécue à la première personne, « il ne semble y avoir que la douleur » et rien d'autre, c'est-à-dire un phénomène psychique affectivement orienté vers le déplaisir. Contre cette objection, Brentano tente de faire valoir qu'une douleur est toujours localisée de manière précise dans une région du corps. Or, cette

¹¹⁶ Brentano F., *ibid.*, p.93.

¹¹⁷ *Ibid*, p. 95.

¹¹⁸ *Ibid*, p. 94.

¹¹⁹ Brentano F., *ibid.*, p. 95.

localisation implique nécessairement la représentation d'un phénomène physique qu'il importe de distinguer du sentiment qui l'accompagne.

Dans le cas où une coupure, une brûlure, un chatouillement éveillent en nous un sentiment de douleur ou de plaisir, nous devons pareillement distinguer le phénomène physique qui se manifeste comme objet de la perception extérieure et le phénomène psychique constitué par le sentiment, bien qu'à première vue l'observateur superficiel puisse les confondre¹²⁰.

Significativement, les théories représentationnalistes contemporaines, comme celles de Dretske et Tye font face à la même objection et y répondent d'une manière similaire à Brentano. En quoi consiste l'expérience de la douleur ? Il s'agit d'une représentation sensorielle d'un dommage corporel, précisément localisée dans une région particulière du corps¹²¹.

Selon Brentano, la raison de cette confusion est à chercher du côté du langage qui décrit avec un seul et même terme deux phénomènes psychiques intimement liés par une relation de fondation :

On ne dit pas que l'on perçoit douloureusement telle ou telle manifestation dans le pied ; on dit qu'on éprouve une douleur dans le pied¹²².

Le langage courant véhicule un certain nombre d'équivoques qui jouent le rôle d'obstacle épistémologique dans l'établissement d'une psychologie empirique :

Il y a là une équivoque dans les termes, telle que nous la trouvons d'ailleurs fréquemment dans d'autres cas où des choses se trouvent en rapport très étroits...L'expérience nous apprend que l'équivoque dans les termes est un des principaux obstacles à la connaissance des différences¹²³.

¹²⁰ *Ibid*, p. 96.

¹²¹ Tye M., *Consciousness, Color and Content*, MIT Press, Cambridge, MA, 2000, p. 62.

¹²² Brentano F., *ibid.*, p. 97.

¹²³ *Ibid*, p. 244.

La seconde classe de phénomène psychique est celle des *jugements* qui correspondent au niveau cognitif de notre vie mentale. Les représentations surviennent sur les (re-)présentations et se caractérisent par un rapport délibératif à leur objet. Contrairement aux représentations qui sont qualitativement indéterminées, les jugements se caractérisent par une nouvelle qualité d'affirmation ou de négation de l'objet représenté. Un jugement consiste à affirmer ou infirmer l'existence de son objet. Puisque les jugements surviennent sur les représentations, ces dernières forment ensuite le contenu du jugement de sorte que représentation et jugement ont le même contenu. Seul le rapport à leur objet permet alors de distinguer ces deux activités psychiques. Dans le jugement, se manifeste un nouveau mode de conscience qui affirme ou infirme l'existence de son objet. Dans sa théorie du jugement, Brentano combat les conceptions « associationnistes » de Bain, Mill et Spencer qui prétendent qu'une croyance se produit à la suite d'une représentation de deux caractères associés. Selon ces derniers, La croyance ou le jugement affirmatif qui « naît de l'habitude de nous représenter deux caractères ensemble...ne seraient rien de plus que cette association inséparable¹²⁴ ». Pourtant, comme le remarque plus loin Brentano, si l'on accepte cette hypothèse, il est difficile de parvenir à une véritable distinction de la représentation et du jugement car l'habitude qui est au fondement de la croyance n'est pas elle-même un acte mental ou un de ses caractères, mais une disposition acquise par répétition et qui ne se manifeste qu'à ses conséquences :

Voilà pourquoi j'ai rapproché l'erreur de James Mill et de Herbert Spencer de celle de Bain. En effet, de même que Bain a confondu une propriété des conséquences avec la propriété intrinsèque du jugement, Mill et Spencer ont considéré comme une propriété de ce mode mental un caractère qui n'est au plus que la cause hypothétique de cette propriété¹²⁵.

On voit maintenant clairement apparaître les faiblesses de cette conception qui interprète les jugements affirmatifs et négatifs respectivement comme une liaison ou une séparation de

¹²⁴ *Ibid*, p. 223.

¹²⁵ *Ibid*, p. 224.

caractères qui se produirait dans le domaine de la représentation. Aussi bien le jugement que la représentation peuvent avoir un contenu composé de plusieurs caractères, ce qui prouve que la liaison et la séparation ne sauraient être retenues comme un critère suffisant pour distinguer ces deux activités psychiques et isoler leurs traits distinctifs :

Quand je dis quelque arbre est vert, le vert, uni à l'arbre, comme sa particularité propre (*Eigentümlichkeit*) constitue le contenu de mon jugement. Mais on pourrait me demander : y-a-t-il un arbre rouge ? Et moi, insuffisamment versé dans le règne animal, et ne me rappelant pas la teinte automnale des feuilles, je pourrais m'abstenir de tout jugement relatif à cette question. Je comprendrais néanmoins la question et je me représenterais par suite un arbre rouge. Le rouge, comme le vert tout à l'heure, formerait alors, comme particularité, lié à un arbre, le contenu d'une représentation, qui ne s'accompagnerait d'aucun jugement. Et celui qui n'aurait vu que des arbres à feuilles rouges pourrait peut-être, si l'on parlait d'arbres verts, concevoir dans une simple représentation non seulement analogue, mais même identique à celle qui constituait le contenu de mon jugement¹²⁶.

À l'issue de ce constat, on en arrive naturellement à la conclusion qu'il n'est pas vrai qu'il ait « dans tout jugement une liaison ou une séparation de caractères représentés. Pas plus que le désir ou la répulsion, la reconnaissance ou le rejet (*Anerkennung-Verwerfung*) ne se réduit pas à des synthèses et des relations¹²⁷ ». Il s'ensuit également que la prédication n'appartient pas à l'essence du jugement. De l'avis de nombreux contemporains de Brentano, l'acte judiciaire consiste à relier un sujet et un prédicat et s'exprime donc verbalement et linguistiquement à travers la copule « est ». Lorsque je dis « *A* est », la proposition n'est pas un jugement attributif au sens d'une synthèse d'un prédicat, l'existence, et d'un sujet *A*. En effet, ce qui est affirmé ou nié dans le jugement, ce n'est pas l'union du caractère (*Merkmal*) et de la chose mais la chose elle-même, c'est-à-dire *A*. La même chose vaut pour le jugement négatif « *A* n'est pas ». Dans tous les cas, ce qui est affirmé ou rejeté ce n'est pas la synthèse d'un caractère et d'une chose mais bien cette chose elle-même, c'est-à-dire *A*. Cette conception existentielle du jugement fait écho à la critique kantienne de la preuve ontologique de Dieu

¹²⁶ *Ibid*, p. 225.

¹²⁷ *Ibid*, p. 228.

dans laquelle Kant affirme que l'être n'est pas un prédicat réel, un concept de quelque chose qui viendrait s'ajouter au concept d'une chose. Selon Brentano, l'erreur de la conception kantienne est ensuite d'avoir fait du jugement existentiel une espèce particulière de jugement synthétique (un jugement où le sujet ne contient pas son prédicat) qui met l'objet en relation avec mon concept au lieu de réduire ce dernier à une proposition existentielle. Que les jugements catégoriques se réduisent à des propositions existentielles, Brentano en veut pour preuve les quatre exemples suivants qui illustrent la possibilité de transformer verbalement des propositions catégoriques en propositions existentielles sans perte ou modification sémantique :

La proposition catégorique « Quelque homme est malade » a le même sens que la proposition existentielle « Un homme est malade » ou « Il y a un homme malade ».

La proposition catégorique « Aucune pierre n'est vivante » a le même sens que la proposition existentielle « Une pierre vivante n'est pas » ou « Il n'y a pas de pierre vivante ».

La proposition catégorique « Tous les hommes sont mortels » a le même sens que la proposition existentielle « Un homme immortel n'est pas » ou « Il n'y a pas d'homme immortel ».

La proposition catégorique « Quelque homme n'est pas savant » a le même sens que la proposition existentielle « Un homme non savant est » ou « Il n'y a un homme non savant »¹²⁸.

Cette conception existentielle du jugement s'oppose à la théorie herbartienne selon laquelle toute proposition catégorique énonce un jugement hypothétique. En effet, même ces jugements peuvent être énoncés sous la forme d'une proposition existentielle :

La proposition « Si un homme agit mal, il se nuit à lui-même » est une proposition hypothétique. Mais elle est, quant au sens, identique à la proposition catégorique « Tous les hommes qui agissent mal se nuisent à eux-mêmes ». Et, celle-ci, à son tour, n'a pas d'autre signification que la proposition existentielle « Un homme agissant mal et ne se nuisant pas à lui-même n'est pas » ou, pour parler plus élégamment, « Il n'y a pas d'homme qui agisse mal et ne se nuise à lui-même »¹²⁹.

¹²⁸ *Ibid*, p. 233.

¹²⁹ *Ibid*, p. 235.

Après de longues considérations critiques avec ses contemporains sur la nature du jugement, il apparaît hors de doute aux yeux de Brentano que toutes les propositions qui énoncent un jugement sont réductibles à des propositions existentielles. On peut maintenant résumer les arguments en faveur de la distinction brentanienne entre représentation et jugement comme suit :

1. L'expérience interne nous révèle immédiatement que la relation de la conscience avec son contenu présente la même différence que celle que nous admettons entre la représentation et le jugement.
2. Si cette différence n'était pas celle là, il n'y en aurait aucune. L'hypothèse d'une intensité différente, aussi bien que l'hypothèse d'un contenu différent pour la simple représentation et le jugement, sont sans valeur aucune.
3. Quand on compare la différence entre la représentation et le jugement avec d'autres cas de différences psychiques, on trouve ici toutes les propriétés qui se manifestent ailleurs, lorsque les relations de la conscience prennent une forme entièrement différente. Si nous n'admettons donc pas une telle différence dans le cas présent, nous ne pourrions l'admettre dans aucun autre cas du domaine psychique¹³⁰.

La dernière classe fondamentale d'actes intentionnels comprend *la volonté* et les *sentiments* et subsume pour cette raison un ensemble de phénomènes psychiques forts hétéroclites, tels que la tristesse, la douleur, l'amour, la haine, le désir, le plaisir, *etc.* Il s'agit essentiellement de phénomènes psychiques qui entretiennent un rapport affectif avec leur objet. Dans une terminologie plus contemporaine, on parlerait d'états phénoménaux souvent utilisés comme exemple par les partisans de la conscience phénoménale en faveur d'une conception non réductionniste de l'expérience. C'est par exemple le cas avec l'expérience de la douleur pour le thème du fossé dans l'explication. L'enjeu peut-être le plus important des débats actuels en philosophie de l'esprit concerne la possibilité de naturaliser ces états phénoménaux essentiellement qualitatifs et subjectifs. Nonobstant cette importante question, dans le langage de Brentano, on dira que, si dans le jugement quelque chose est affirmé ou rejeté, dans l'amour quelque chose est aimé, dans la haine quelque chose est haïe, *etc.* Dans le premier

¹³⁰ *Ibid*, p. 242.

cas, on a affaire à des notions de vérité et de fausseté, tandis que dans le second, il s'agit du caractère bon ou mauvais, de la valeur positive et négative des objets. On rejoint là une dualité assez classique qui classe les états mentaux en phénomènes cognitifs et volitifs¹³¹. Pour Brentano, la distinction entre ces deux types de phénomène psychiques se trouve dans la relation à l'objet immanent à l'instar de la distinction entre la représentation et le jugement. La différence entre les phénomènes psychiques est donc purement relationnelle. Comme ce qui se produit avec le jugement, les sentiments et les désirs introduisent un nouveau mode de conscience à l'objet orienté vers le plaisir ou le déplaisir, le bon ou le mauvais, le beau ou le laid, *etc.* Il y a comme pour les jugement avec les représentations, l'expression d'une dépendance : rien ne peut-être aimé ou haï qui n'ait été auparavant jugé. Dans le modèle brentanien, la notion de dépendance est cruciale car elle participe de la structure interne du phénomène psychique que nous examinerons plus en détail dans les sections suivantes. Il n'en reste pas moins qu'en dépit de cette dépendance, représentations, jugement et volitions forment trois classes d'actes psychiques irréductibles qui possèdent leur propres lois (fondés dans la nature particulière de la relation à l'objet) et qui sont l'objet d'étude de la psychologie descriptive.

3.3 La distinction entre objet primaire et secondaire et la nature judicative de la conscience interne.

La distinction entre l'objet primaire et l'objet secondaire est un autre concept central de la psychologie descriptive de Brentano qui vient compléter sa définition du phénomène psychique. Cette distinction mobilise à la fois l'intentionnalité et la perception interne, et suggère l'établissement d'une théorie de la conscience intentionnelle à deux niveaux. Dans les discussions actuelles sur Brentano, il est particulièrement question de cette distinction que lui-même explicite à partir de l'exemple célèbre de la perception du son :

¹³¹ Brandl J., « The Immanence Theory of Intentionality » dans Smith D.W. et Thomasson A., *Phenomenology and Philosophy of Mind*, 2005, p. 176.

Dans le même phénomène psychique, dans lequel le son est représenté, nous percevons en même temps le phénomène psychique lui-même; et nous le percevons suivant son double caractère, d'une part en tant qu'il a le son comme contenu, et d'autre part en tant qu'il est en même temps présent à lui-même comme son propre contenu. Nous pouvons dire que le son est l'objet premier de l'audition, et que l'audition en est l'objet second. Dans le temps, ils se présentent bien tous les deux à la fois, mais suivant la nature des choses, le son est antérieur à l'audition (...). L'audition paraît, au sens le plus propre du mot, tournée vers le son, et, de ce fait même, semble se percevoir en passant et à titre supplémentaire¹³².

Selon Brentano, la perception intentionnelle consciente du son se dirige vers deux objets, l'un primaire et l'autre secondaire. Il faut comprendre cette distinction entre deux types d'objet à la lumière de la distinction déjà évoquée dans le chapitre précédent entre objet intentionnel et corrélat de la perception interne. L'objet primaire ne réfère à rien d'autre qu'à l'objet intentionnel, c'est-à-dire à un phénomène physique représenté, le son, qui n'existe intentionnellement dans l'esprit. Dans la présentation primaire, l'objet intentionnel est explicitement présent et absorbe de manière exclusive l'attention. Dans la présentation secondaire, l'objet immanent est seulement implicitement présent ; il prend place dans une structure plus complexe, l'objet secondaire, dont il ne représente désormais qu'une partie. Dès lors, on n'a plus affaire à l'objet intentionnel en tant qu'objet primaire qui conserve une relative autonomie phénoménale vis-à-vis de celui en fait l'expérience, mais à une entité subjectivement modifiée par la perception interne, dépendante de l'esprit et contenue à titre de partie dans l'objet secondaire.

La théorie de l'objet secondaire réfère à la double réflexivité de la perception interne qui nous rend conscient d'un objet et d'un acte. Dans la théorie brentanienne, tout phénomène psychique est à la fois conscience d'un objet et d'un acte, ce que Brentano appelle l'objet secondaire. Dans l'expérience que je fais du son, ma perception est tout entière tournée vers

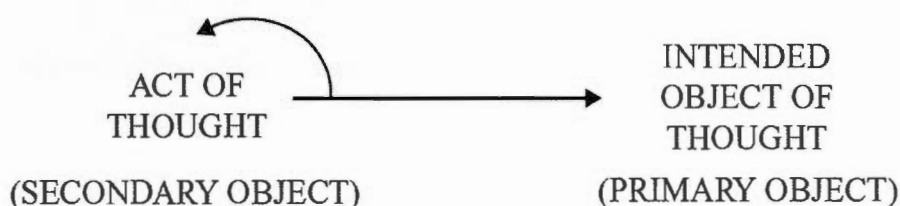
¹³² Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 139.

ce phénomène physique. Ce n'est que secondairement ou accidentellement (*en parèrgo*) que ma perception se prend elle-même pour son propre objet.

On peut se représenter le « moment primaire » de l'expérience perceptuelle du son comme suit :



Par contraste, le « moment secondaire » de la même expérience se laisse schématiser comme suit¹³³ :



La question se pose ensuite de savoir si le moment primaire de l'expérience est en lui-même conscient ou s'il est rendu conscient par un autre trait des états mentaux. En d'autres termes, la propriété intentionnelle en tant que direction vers un objet implique-t-elle la conscience de son objet ou faut-il se tourner vers la perception interne pour en rendre compte ? La difficulté tient dans les relations qu'entretiennent les propriétés d'intentionnalité et de conscience qui définissent mutuellement et avec la même extension le domaine du mental. Une explication sur la nature de la relation de ces deux propriétés appelle quelques remarques. Premièrement, la thèse de la coextension semble impliquer un lien dissoluble entre conscience et intentionnalité. Toutefois, en dépit de cette thèse, on est tout de même enclin à les distinguer, à ne pas les assimiler, ce que Brentano fait assurément tout au long de sa *Psychologie du point de vue empirique* où il dit pourtant peu de choses relativement à la relation entre conscience et

¹³³ J'emprunte ces deux topiques à Jacquette D., *Cambridge Companion to Brentano*, p. 101.

intentionnalité. Si on prend donc soin de distinguer ces deux traits de l'esprit, le moment primaire de l'expérience, tel qu'il est décrit, est de nature purement intentionnelle, mais n'est pas en lui-même conscient. Cette couche de l'expérience est investie des seules propriétés intentionnelles, c'est-à-dire d'un pur rapport à l'objet dans lequel la notion métaphorique de directionnalité prend tout son sens. Pourtant, cette direction vers un objet n'implique encore ni réflexivité, ni conscience. La perception visuelle du Soleil se caractérise par une direction vers un objet, le soleil, mais cette relation particulière ne garantit en rien la conscience de l'objet perçu. On a peu de doute sur le fait que de telles perceptions se produisent fréquemment. Pourtant, pour Brentano qui appartient encore à une époque préfreudienne, les phénomènes psychiques ne peuvent être inconscients car la perception interne ne manque jamais à l'appel. La perception interne accompagne toute activité psychique. Un phénomène psychique ne peut donc jamais être constitué par un seul moment primaire. Un phénomène n'est « psychique » que s'il est intentionnel *et* perçu intérieurement. La théorie de l'objet primaire et de l'objet secondaire montre explicitement qu'il s'agit là de deux aspects inséparables de notre vie mentale¹³⁴. Dans ces conditions, la conscience comme trait distinctif de l'esprit, est confiée à la perception interne qui nous rend réflexivement conscient d'un objet et de l'acte par lequel cet objet est perçu. Plus précisément, il faudrait dire que la perception interne nous rend réflexivement conscient d'un objet et autoréflexivement conscient d'elle-même et de l'acte dont elle est une des parties. Arrivé à ce stade, il est préférable d'adopter une terminologie contemporaine plus claire, en disant que tout état intentionnel conscient instancie deux types de contenu, l'un primaire et l'autre secondaire qui entretiennent des relations méréologiques entre elles et avec le tout auquel elles appartiennent, c'est-à-dire l'état conscient global. Si l'on en restait au contenu primaire, il faudrait décrire l'expérience comme un état intentionnel auquel manque la conscience comme

¹³⁴ *Ibid*, p. 139 : « L'expérience intérieure semble plutôt prouver de façon incontestable que la représentation du son est liée si intimement à la représentation de la représentation du son que, du fait même de son existence, elle contribue en même temps intérieurement à l'existence de l'autre ».

trait distinctif. Mais puisque la perception interne accompagne toute activité psychique, il ne peut exister d'états intentionnels inconscients. C'est signe que la conscience se localise exclusivement dans la perception interne et le contenu secondaire. Il n'y a pas de conscience en général sans perception interne qui forme le contenu secondaire en représentant l'acte dont elle fait partie et en se représentant elle-même ou s'auto-représentant par là même occasion. On dira alors que la conscience d'objet est une représentation interne du contenu primaire (le fait que ce dernier est perçu intérieurement) tandis que la conscience d'acte n'est rien d'autre que le contenu secondaire en tant qu'il résulte du processus auto-représentationnel décrit plus haut. La perception interne nous rend conscient d'un objet et d'un acte. Alors que la conscience comprise au sens large de conscience primaire est la conscience intentionnelle tournée vers les objets, la conscience entendue au sens étroit de conscience seconde est la conscience de l'acte par lequel un phénomène physique tel que le son est perçu. L'intentionnalité et la marque du mental tandis que l'autoreprésentation est la marque du mental en tant qu'il est conscient de lui-même¹³⁵. Tel est le sens de la distinction entre l'objet primaire et l'objet secondaire.

Dans le contexte de la *Psychologie du point de vue empirique*, la distinction entre l'objet primaire et l'objet secondaire est invoquée comme une solution au problème de la régression à l'infini des états mentaux conscients. En effet, si toute perception interne a pour objet un phénomène psychique, il faudrait alors un nouvel acte de perception interne pour saisir le précédent et ainsi de suite à l'infini¹³⁶. Face à ce problème, il semble que l'on soit forcé soit d'admettre l'existence de représentations inconscientes à l'origine des états conscients pour briser la circularité, soit de reconnaître cette dernière et ainsi de supposer la présence invraisemblable d'une hiérarchie itérative infinie d'états mentaux. Brentano rejette de la

¹³⁵ Kriegel U., (2004) « A Functional Role of Consciousness : A Phenomenological Approach », *Phenomenology and the cognitives Sciences* 3, 2004, p. 175-176.

¹³⁶ Brentano F., *ibid.*, p. 141

manière la plus explicite qui soit l'une comme l'autre terme de l'alternative. À travers la théorie de l'objet secondaire, Brentano assume l'hypothèse psychologique de « la fusion singulièrement intime de l'acte psychique avec la représentation ¹³⁷ », qui lui permet de rejeter la thèse de la régression à l'infini. Selon la distinction entre l'objet primaire et l'objet secondaire, il faut non seulement admettre qu'un phénomène psychique a un double objet, mais que « sa dimension réflexive est en même temps perception d'elle-même ¹³⁸ ». Dans cette explication, on a affaire à un seul acte qui se dirige vers deux objets et instancie deux types de contenu. Dès lors que l'on n'a pas deux, mais un seul et même acte, le problème de la régression à l'infini disparaît purement et simplement.

Dans la conception brentanienne de l'esprit, la conscience seconde ou conscience d'acte est le véritable sens, le sens profond de la conscience à l'origine de « l'effet que cela fait » d'être dans tel état mental particulier. Or, pour comprendre la nature de ce sens particulier de la conscience, il faut mettre en relation la théorie de l'objet primaire et de l'objet secondaire avec une autre thèse cardinale de la *Psychologie du point de vue empirique* selon laquelle toute perception interne est un jugement, ce qui inclut la perception interne. Pour le dire autrement, à toute activité psychique est liée un jugement qui s'y rapporte. Il faut ici comprendre le terme de « jugement » appliqué au cas de la conscience interne dans un sens technique qui le distingue des autres jugements portant sur des faits ou des événements externes :

Par sa nature, le jugement n'est pas essentiellement composé d'un sujet et d'un prédicat, et c'est plutôt le langage courant qui a fait distinguer de la sorte les deux éléments. En ce qui concerne la connaissance par perception interne, nous avons affaire par conséquent à une forme particulière de jugement qui est en contradiction évidente avec les opinions habituelles des psychologues et des logiciens. Quiconque prend garde à ce qui se passe en lui au moment où il l'entend ou voit, quiconque perçoit son audition ou sa vision est obligé de se rendre à l'évidence : ce jugement de la perception interne ne consiste pas dans la liaison d'un acte psychique pris comme

¹³⁷ *Ibid.*, p. 139.

¹³⁸ Roy J.M., *Rhin et Danube : Essais sur le schisme analytico-phénoménologique*, p. 181.

un sujet et de l'existence, prise comme prédicat, mais dans une simple reconnaissance et approbation (*Anerkennung*) du phénomène représenté dans la conscience interne¹³⁹.

Selon la description que nous livre ce passage, la conscience interne en tant que conscience seconde est un jugement particulier qui affirme ou infirme l'existence du phénomène psychique dont il est une partie. Par conscience seconde, il faut comprendre une conscience des actes eux-mêmes et non la conscience d'un soi qui pense, perçoit, désire. Ce qui intéresse avant tout Brentano en 1874, c'est une théorie des actes intentionnels et du type de conscience qui est associé à ces actes. On retiendra tout particulièrement pour les besoins de la section suivante que la conscience est un « moment judicatif » intrinsèque aux phénomènes psychiques qui appelle une explication en terme de relations méréologiques.

3.4. Unité et complexité. Vers une approche méréologique de la conscience

À travers la distinction entre objet primaire et objet secondaire, Brentano inaugure une approche méréologique de la conscience qu'il poursuit dans ses *Nouvelles considérations touchant la conscience interne* où la complexité interne du phénomène psychique est décrite comme suit :

Tout acte psychique, même le plus simple, peut donc être considéré sous quatre aspects différents : d'abord comme représentation de son objet premier (l'acte, par exemple, par lequel nous percevons un son, est considéré comme audition) ; puis comme représentation de lui-même ; comme connaissance de lui-même, comme sentiment de lui-même. Et dans l'ensemble des quatre rapports, il constitue tout ensemble l'objet de la représentation de soi-même et l'objet de connaissance de lui-même, et pour ainsi dire, du sentiment de soi-même, si bien que, sans qu'il soit besoin d'une nouvelle complication, ni d'une nouvelle multiplication, la représentation de soi-même est représentée, la connaissance de soi-même représentée en même temps que connue, et le sentiment de soi-même représenté aussi bien connu et senti¹⁴⁰.

Penser que les actes intentionnels, en tant qu'objets seconds, sont tour à tour représentés,

¹³⁹ *Ibid*, p.155.

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 167.

connus et « sentis » (faire l'objet d'un sentiment) n'est pas une hypothèse qui va d'emblée de soi. L'important est pour le moment ailleurs. Tout phénomène psychique conscient est constitué de parties ou de moments que l'on peut distinguer dans la description et à la réflexion, mais qui sont inséparables dans la réalité. Ordinairement, on distingue deux types de moment, les uns sont des moments propres, tandis que les autres sont des moments impropres. Une partie propre ne peut être une partie d'elle-même tandis qu'une partie impropre peut l'être. Le moment primaire, la représentation de l'objet intentionnel, constitue une strate relativement homogène du phénomène psychique et ne peut être une partie de lui-même. Il s'agit donc d'une partie ou d'un moment propre. Ce n'est pas le cas du contenu secondaire qui se décline en représentation, jugement et sentiment, conformément à la classification des phénomènes psychiques dans leur relation de dépendance. Que l'objet secondaire, à savoir un acte intentionnel soit successivement représenté, jugé et senti implique que les phénomènes psychiques, en tant que relations intentionnelles à des objets, soient également des modes de conscience. Avec cette thèse, on retombe sur une autre thèse non moins importante déjà largement évoquée, celle de la coextension de l'intentionnel et du conscience qui prétend que toute activité psychique est à la fois intentionnel et perçue intérieurement. Néanmoins, si on admet que le contenu secondaire est une partie impropre qui se divise en trois moments, pourquoi la conscience interne serait-elle davantage un jugement qu'une représentation, un sentiment ou une émotion ? Il semble que l'on puisse d'emblée écarter la dernière possibilité. La classe des sentiments et des émotions est un des modes de conscience, mais certainement pas le mode de la conscience interne. Si tel était le cas, nous ne serions même plus en mesure de distinguer la représentation du son de la représentation de l'audition, puisque nous serions conscients ni de l'objet, ni de l'acte (objet second). Il faudrait attendre la dernière strate du contenu secondaire, l'objet second en tant qu'il est senti pour que nous en devenions conscients. Cela nous conduirait à admettre des représentations et des

jugements internes dirigés sur un acte mais qui ne nous rendent en tant qu'agent psychiquement actif, conscient ni des objets de nos actes, ni des actes eux-mêmes. On peut aussi se demander à quoi peuvent bien servir la représentation et le jugement de l'objet second, si ce n'est à nous rendre conscients du processus perceptuel responsable de l'expérience. Ces conséquences absurdes montrent que dans cette architecture des actes, la conscience ne peut pas être un sentiment. Il reste donc deux choix : la conscience en tant que propriété et partie d'un acte réside-t-elle dans la représentation de celui-ci ou son jugement ? Car, si toute perception, y compris la perception interne, est un jugement, la classe des jugements, elle, repose sur celle des représentations. En d'autres termes, la perception interne ne pourrait jamais être un jugement qui nous rend conscient d'un acte et de son objet s'il n'était auparavant représenté. Pourtant, Brentano décrit dans de multiples passages la perception interne comme une connaissance concomitante à l'acte psychique et qui prend la forme d'un jugement immédiatement évident. Il ne saurait donc être question de douter de la nature judicative de la conscience interne en tant que conscience seconde. Toute expérience consciente au sens de l'effet que cela fait consiste en un jugement ou du moins comporte une composante judicative qui pose l'existence de l'état mental dans lequel je me trouve. Dans ces conditions, il est sans doute préférable de faire du contenu secondaire une partie propre de tout phénomène psychique qui consiste en un jugement qui affirme l'existence d'un acte intentionnel représenté (la représentation de l'objet secondaire est alors une condition nécessaire pour être conscient d'un acte, mais elle est en elle-même non suffisante), tandis que le sentiment ou l'émotion qui accompagne ce jugement interne constitue une possibilité psychologique qui peut ou non se réaliser¹⁴¹.

¹⁴¹ Brentano F., *ibid.*, p.165-166. Ce qui prouve bien que les sentiments et les désirs comme tout autre tonalité affective ne sont pas pour Brentano un ingrédient indispensable au contenu secondaire et à la conscience seconde de se trouver dans tel acte mental. Dans cette tripartition, la volonté n'apparaît qu'au niveau du jugement et des émotions. Dans le jugement, la conscience exprime des croyances sur elles-mêmes et le monde, tandis que dans le cas des volitions, elle éprouve l'expérience affective de quelque chose à travers des qualités phénoménales qui

Dans la *Psychologie du point de vue empirique*, il faut lire la quadripartition du phénomène psychique à la lumière du dernier principe invoqué par Brentano, celui de l'unité de la conscience, qui est sans conteste le plus important dans la perspective d'une version méréologique de la conscience. Dans l'ordre de l'enquête philosophique de 1874 visant à identifier l'objet propre de la psychologie, on remarquera que ce principe arrive à la fin, ce qui ne préjuge en rien de son importance. Au contraire, selon Brentano, ce principe de l'unité de la conscience doit être élevé au rang de loi psychologique fondamentale, c'est-à-dire d'évidence de la perception interne¹⁴². Il reste maintenant à savoir quelle sorte d'unité Brentano avait à l'esprit lorsqu'il a formulé ce principe. Le dernier chapitre du livre deux de la *Psychologie du point de vue empirique* consacré à l'unité de la conscience nous informe que l'unité n'implique pas la simplicité et la complexité ne constitue pas un argument contre cette dernière. L'idée que conscience primaire et conscience secondaire sont « parties constitutantes d'un seul être effectif ¹⁴³ » vient attester de ce fait. Selon cette dualité interne, l'unité de la conscience exclut même sa simplicité. Tout phénomène psychique consiste en une pluralité de relations, de contenus et d'objets¹⁴⁴. La question se pose ensuite de savoir si une unité embrasse tous ces phénomènes ou si l'on a simplement affaire à un groupe de choses ou d'éléments. Autrement dit, a-t-on affaire à une somme ou à un complexe :

Les phénomènes psychiques sont-ils des phénomènes partiels d'un tout unique ou consistent-ils en une multiplicité de choses d'un collectif (*ein Kollektiv*) dont chaque partie constitue une chose en soi¹⁴⁵?

Le collectif, en tant que multiplicité de choses distinctes, correspond à une somme méréologique, c'est-à-dire à une addition de parties indépendantes les unes des autres. Néanmoins, on peut

appellent une immédiateté sensible. Dans un cas comme dans l'autre, la volonté s'appuie toujours sur des représentations.

¹⁴² Brentano F., *ibid*, p. 176.

¹⁴³ *Ibid*.

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 288.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 169-170.

aussi concevoir autrement l'unité comme une pluralité de partie d'un seul et même état. Le chapitre précédent, portant sur *les nouvelles considérations touchant la conscience interne*, opte résolument pour cette dernière voie : tout phénomène psychique, aussi simple fût-il, est structuré en quatre parties et deux objets. À la représentation du son s'ajoute la représentation de la représentation de ce phénomène psychique, qui est ensuite jugée, puis accompagnée d'une certaine tonalité affective de sorte que l'on retrouve dans l'unité complexe d'un acte conscient les trois classes fondamentales de phénomènes psychiques dans leurs relations de dépendance. Dans le chapitre suivant sur l'unité de la conscience, Brentano tente de définir ce qu'est cette unité et ce qu'elle n'est pas. Il introduit alors le terme de *divisif* pour désigner de manière indifférencié le terme de partie, s'appliquant aussi bien au collectif qu'à l'unité réelle de la chose¹⁴⁶. L'unité réelle de la conscience se distingue du collectif en ce que ses différentes parties se fondent en une seule et même réalité. Les états conscients consistent en des complexes unitaires à partir desquels, en tant qu'ensembles, on peut distinguer des parties constituantes et des modes de relations qui ne sont ni des choses distinctes, ni des parties de choses distinctes. Il s'agit là d'éléments *divisifs* d'une même réalité. Une telle conception de l'unité exclut le modèle du collectif donc chaque *divisif* est identique ni au tout, ni aux autres parties de ce tout. Par contre, cette unité complexe ou complexe unitaire n'exclut ni la pluralité de parties séparables, ni la diversité de ces parties¹⁴⁷. Contre les apparences, elle n'exclut pas non plus l'idée de parties quantitatives, ni celle d'extension spatiale :

Il est certain que la perception interne ne nous révèle aucune étendue ; mais il n'en résulte pas pour autant qu'elle exclut l'étendue : ne pas voir une présence n'équivaut pas à démontrer son absence... nous pouvons concevoir les activités psychiques qui appartiennent à l'unité de la conscience comme divisées quantitativement selon leurs modalités¹⁴⁸.

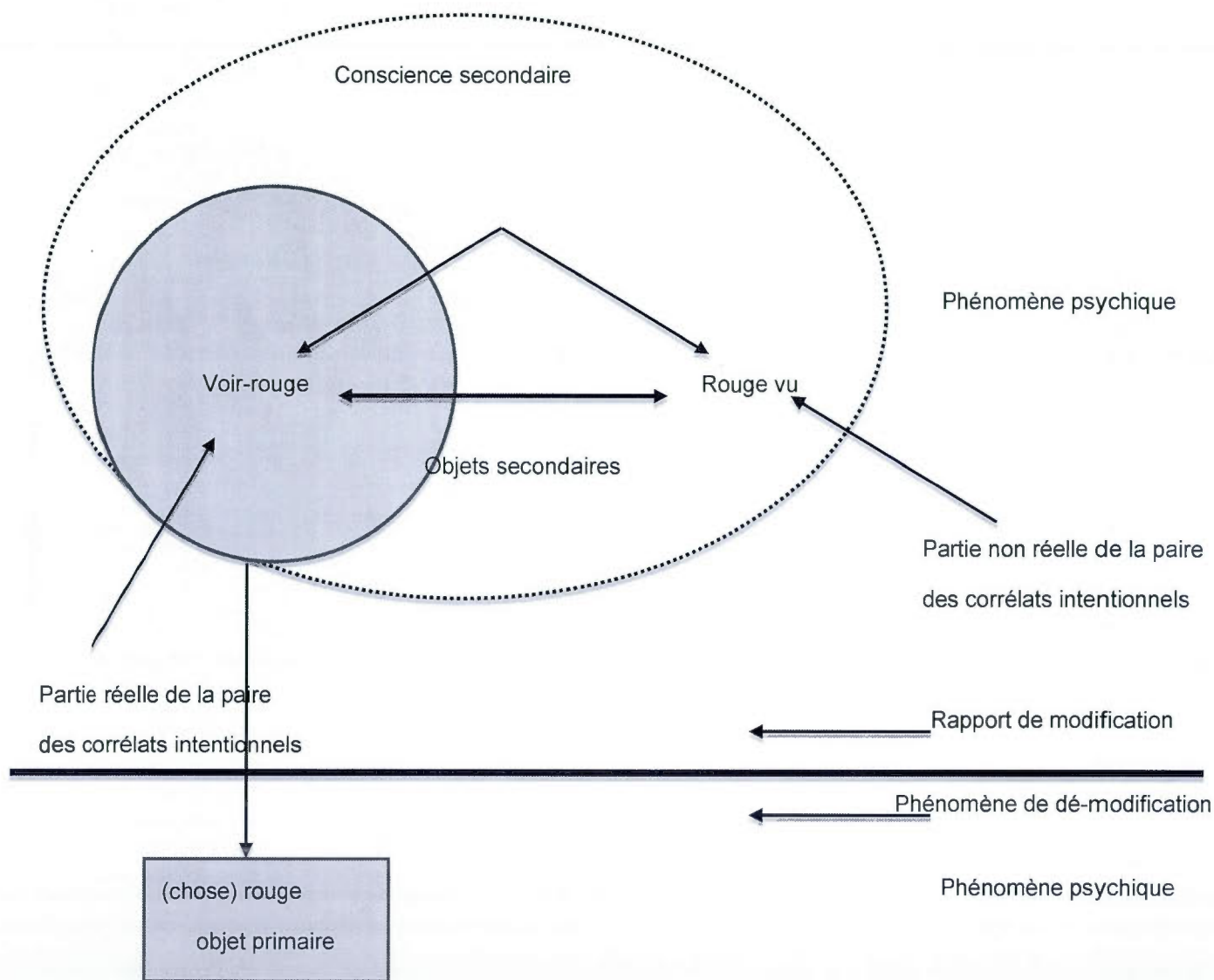
¹⁴⁶ Brentano F., *ibid*, p. 170.

¹⁴⁷ *Ibid*, p. 177.

¹⁴⁸ *Ibid*, p. 178.

Dès lors on peut maintenant se représenter la structure interne complexedu phénomène psychique conscient à travers la figure suivante que j’emprunte à Mauro Antonelli dans son article sur « Brentano et l’inexistence intentionnelle »¹⁴⁹.

Fig.2. La structure de l’acte psychique selon Brentano



¹⁴⁹ Antonelli M., (2009) « Brentano et l’inexistence intentionnelle », *Philosophiques* 36 (2), p. 477.

Dans la perspective d'une contribution de la psychologie descriptive de Brentano aux débats contemporains en philosophie de l'esprit sur la nature de l'expérience, il importe maintenant de récapituler les traits distinctifs qui définissent la conception que ce dernier se faisait de la conscience :

1. La distinction entre perception interne et observation interne ou introspection qui renvoie à la distinction entre le point de vue à la première et à la troisième personne.
2. La tripartition des phénomènes psychiques en représentation, jugement et volition, en particulier la distinction entre représentation et jugement se fonde sur une différence dans le mode de relation à l'objet immanent. Tout phénomène psychique est une représentation ou repose sur une représentation.
3. La distinction conceptuelle entre la propriété d'intentionnalité et la propriété conscience. L'intentionnalité définit le contenu primaire, tandis que la conscience caractérise le contenu secondaire. Contenu primaire et contenu secondaire sont deux aspects inséparables d'un même phénomène psychique.
4. La dualité de la conscience qui est toujours conscience d'un objet et d'un acte. La conscience primaire est la conscience intentionnelle tournée vers l'objet de la perception, tandis que la conscience seconde est une conscience de l'acte de perception lui-même.
5. La thèse de la co-extension de l'intentionnel et du conscient qui définit le domaine du mental.
6. Les phénomènes psychiques, en tant que relations intentionnelles à des objets, sont aussi des modes de conscience (corollaire de 5.). Cette thèse n'empêche pas plus que la précédente de distinguer intentionnalité et conscience.
7. La perception interne est la seule responsable des deux sens de la conscience.

8. Toute perception est un jugement.
9. Par conséquent, la perception interne est un jugement.
10. La nature du jugement consiste à affirmer ou infirmer l'existence d'un objet représenté.
11. La perception interne, en tant que conscience seconde, est un jugement réflexif qui pose l'existence de l'état dans lequel je me trouve.
12. La conscience d'acte est un moment judicatif intrinsèque à tout phénomène psychique, ce qui appelle des relations méréologiques entre le mental et le conscient.
13. Le principe de l'unité de la conscience
14. Les actes intentionnels conscients sont des complexes unitaires à partir desquels, en tant que tout, on peut distinguer des parties constituantes, c'est-à-dire des moments.
15. Tout acte intentionnel conscient consiste en un acte qui se dirige vers deux objets et qui instancient deux types de contenu, conformément à la distinction entre objet primaire et objet secondaire.

Deuxième Partie : Les théories néo-brentaniennes de la conscience

Après avoir décrit la conception brentanienne de l'esprit, il reste à s'interroger sur sa réception dans la philosophie contemporaine. L'enjeu propre aux théories néo-brentaniennes de la conscience consiste à mettre au jour certains aspects de la psychologie descriptive de Brentano qui peuvent contribuer au vaste débat sur la nature de l'expérience phénoménale. Le chapitre qui succède à ce préambule remplit une fonction essentiellement méthodologique. Il traite du problème de l'héritage brentanien dans l'actuelle philosophie anglo-américaine de l'esprit en définissant ce qu'est une théorie néo-brentanienne de la conscience par opposition à ce qu'elle n'est pas. Il s'agit ensuite de se pencher sur les débats qui ressortent de ces théories. Les deux chapitres suivants sont de nature théoriques puisqu'ils interrogent la doctrine de Brentano dans le sens des théories d'ordre supérieur de la conscience.

Chapitre 1 Théories et Débats néo-brentaniens

1.1. De la doctrine de Brentano aux théories néo-brentaniennes

Depuis maintenant une décennie, Brentano connaît un surprenant *comeback* dans la littérature contemporaine. En effet, certains philosophes de l'esprit ont vu différents intérêts à la fois systématiques et historiques à revisiter sa théorie de la conscience intentionnelle, telle qu'on la retrouve pour la première fois exposée dans sa *Psychologie du point de vue empirique* de 1874. D'un point de vue historique, ce retour à Brentano perpétue un dialogue entre les traditions phénoménologique et analytique autour du fameux problème de la conscience phénoménale qui est l'intérêt théorique qui réunit actuellement ces deux traditions. Alors qu'autrefois dans la tradition phénoménologique, la conscience phénoménale constituait le

point focal des descriptions des actes et des contenus intentionnels, en tant que *hard problem*, elle est aujourd'hui au cœur des préoccupations des philosophes de l'esprit. Ce fameux problème de la conscience phénoménale a été identifié à travers la métaphore du fossé dans l'explication qui suggère une lacune, une omission dans notre conception physicaliste et fonctionnaliste de l'esprit. La *stimmung* du mystère qui règne autour de la conscience est largement redevable de cette résistance qu'elle offre aux moyens d'explications réductifs dont nous disposons à ce jour.

On a souvent pris l'habitude de penser que la contribution de la phénoménologie à l'avancement des problèmes de la philosophie de l'esprit, en particulier du problème de la conscience phénoménale, passe davantage par la figure de Husserl qui est présenté comme le père officiel du mouvement phénoménologique. Plus récemment encore, différents philosophes de l'esprit ont souligné l'importance de l'œuvre de Merleau-Ponty dans le développement de la récente tradition énéactiviste mais aussi pour certains programmes de recherche associés à la neuro-phénoménologie. On retrouve dans la littérature pertinente sur le sujet, différentes études faisant autorité qui vont clairement dans ce sens¹⁵⁰. Ainsi présentée, la psychologie descriptive est une phénoménologie encore balbutiantes, un peu comme l'était la biologie à l'époque de Kant avant la naissance de l'embryologie. Ce parallèle avec une science empirique voisine amène naturellement à penser que la psychologie descriptive de Brentano est cliniquement morte dans le cadre restreint de ceux qui reconnaissent une quelconque validité à la psychologie intentionnelle depuis les critiques que lui ont adressées par la tradition phénoménologique et tout particulièrement Husserl dans ses *Recherches logiques*. Il serait ainsi préférable de se tourner vers Husserl, Merleau-Ponty ou

¹⁵⁰ Dreyfus H.L., *Husserl, Intentionality and Cognitive science*, MIT Press, Cambridge, 1982 ; Fisette D., « Descriptive Psychology and The Problem of Consciousness » dans Thompson E., *The Problem of Consciousness : new essays in Phenomenological Philosophy of Mind*, University of Calgary Press, Calgary, 2003. Pacherie E. et Proust J. *La philosophie cognitive*, Édition des sciences de l'homme, Paris, 2004, p. 108-110. Roy J-M., *Rhin et Danube : Essais sur le schisme analytico-phénoménologique*, Vrin, 2010. Pour les études sur la conscience qui se réfère à Merleau-Ponty, elles sont légion dans la littérature contemporaine.

encore Sartre plutôt que de revenir à Brentano¹⁵¹. Comme je l'ai montré dans la première partie de cette thèse, et indépendamment de la valeur philosophique des phénoménologues mentionnés, un tel diagnostic a tendance à négliger l'importance du thème de la psychologie descriptive de Brentano qui est au cœur de son programme de recherche et que Brentano a lui-même léguée à toute une génération d'étudiants. Il ne faut pas oublier, que dans le second tome des *Recherches logiques*¹⁵², Husserl définit lui-même sa phénoménologie comme une psychologie descriptive, tandis que Stumpf, Ehrenfels, Meinong, Twardowski et Marty ont après Brentano âprement discuté de ce thème qui était aussi au centre de leurs préoccupations. Tous ont unanimement reconnu la vertu philosophique du modèle de la psychologie descriptive¹⁵³.

En ce sens, la phénoménologie ne peut servir les problèmes de la philosophie de l'esprit qu'à la condition d'être définie de manière restrictive comme psychologie descriptive, c'est-à-dire comme une doctrine des actes au sens où l'entendait Brentano en 1874. Une conviction défendue ici est qu'il est tout sauf un hasard que le nom de Brentano se soit vu associé ces vingt dernières années à différentes théories de la conscience. Comme l'a bien remarqué Brandl, « Brentano avait en sa possession une théorie de la conscience à la fois plus sophistiquée et moins mystérieuse que beaucoup de positions que l'on trouve ailleurs¹⁵⁴ ». Si l'on est sympathique à ce commentaire, on tient la raison de la diversité des récentes interprétations dont la théorie de la conscience de Brentano a fait l'objet. En effet, ces interprétations sont diverses car de l'interprétation dont il est question peut découler une

¹⁵¹ Cf. la dernière ligne de l'article de Zahavi D., « Back to Brentano ? », *Journal of Consciousness Studies* 11(10-11), p. 87.

¹⁵² Cf. L'appendice à la seconde Recherche dans le second tome des *Recherches logiques* où Husserl définit à la suite de Brentano sa phénoménologie comme une psychologie descriptive qui se consacre à une enquête descriptive sur la structure de nos actes.

¹⁵³ Pour une explication éclairante et détaillée des discussions entre Brentano et ses étudiants autour du thème de la psychologie descriptive, voir Fisette D. et Fréchette G., *À l'école de Brentano de Würzburg à Vienne*, p. 71-79.

¹⁵⁴ Brandl (2012) qui ajoute un peu plus loin que cela concerne aussi la récente vague de théories auto-représentationnelles.

théorie d'ordre supérieur, différentes théories *unilevelistes*, incluant les récentes théorie auto-représentationnelles, une théorie intrinséqualiste et/ou adverbialiste de la conscience ou encore la défense de la récente thèse d'une intentionnalité phénoménale. Ces interprétations récentes sont également partielles car elles ne sélectionnent souvent qu'un aspect de la doctrine de Brentano. Or, comme l'a remarqué Kriegel, l'aspect le plus actuel et le plus saisissant de sa doctrine concerne la nature de la conscience elle-même¹⁵⁵. On remarquera que cette lecture récente contredit l'interprétation orthodoxe largement relayée par Chisholm qui retient essentiellement de Brentano le thème de l'intentionnalité comme critère irréductible du mental. C'est une chose de réintroduire le thème de l'intentionnalité dans la philosophie contemporaine de l'esprit, c'en est une autre d'en faire le trait essentiel de sa conception de l'esprit. Nous verrons plus loin l'importance de cette observation lorsqu'il s'agira d'examiner les théories d'ordre supérieur dans leur filiation avec la doctrine originale de Brentano. Le point important est que ces interprétations sont plus globales en ce qu'elles s'intéressent à la conception que Brentano se faisait de la conscience et non exclusivement à l'intentionnalité qui constitue, certes, un aspect central de sa théorie de la conscience, mais certainement pas le seul. Comme on a pu le voir dans la première partie, la perception interne comprise au sens large joue un rôle crucial dans la psychologie descriptive de Brentano ; elle est le véritable sens de la conscience, la conscience que j'ai de me trouver dans mes états mentaux ou d'avoir une expérience. Aux yeux de Brentano, il n'y aurait jamais de conscience phénoménale au sens nagelien de « l'effet que cela fait » si la perception interne n'accompagnait pas nos phénomènes psychiques de manière concomitante (*en parergo*). Significativement, cette notion de perception interne en relation avec la distinction entre l'objet primaire et l'objet secondaire a retenu l'attention des néo-brentaniens qui lui ont donné des sens passablement

¹⁵⁵ Kriegel U., (2012) « Brentano's Most Striking Thesis : No Representation without Self-Representation » dans Fisette D. et Fréchette G., *Themes from Brentano*, Amsterdam, Rodopi, 2012.

différents dans leurs théories respectives. Les « néo-brentaniens » ainsi nommés en ce qu'ils se revendiquent plus ou moins explicitement de la doctrine de Brentano sont Carruthers, Rosenthal, Lycan, Caston, Gennaro, Kriegel, Lurz, Thomasson, Thomas, Van Gulick, Zahavi, Soldati, Tektor, Hossack, Janzen, Brandl, Natsoulas, Brandl, Rowlands. Tous ces auteurs participent de ce retour à Brentano en mettant en relief certains aspects de sa psychologie descriptive qui contribue aux débats contemporains sur la conscience.

Si le retour à Brentano dans la littérature contemporaine s'inscrit dans le cadre plus général du fameux problème de la conscience, il convient aussi et surtout de souligner qu'il s'accomplit pour l'essentiel sur le terrain du représentationnalisme. Mises à part quelques interprétations intrinséqualistes et adverbialistes relativement marginales, il s'agit dans l'ensemble d'interprétations réflexives qui appartiennent à la tradition représentationnaliste. L'inscription de la figure de Brentano dans ces théories représentationnalistes et à l'intérieur des débats autour du caractère représentationnel de la conscience phénoménale s'explique par une problématique et des présupposés communs. Cette affinité théorique se comprend d'autant mieux si l'on fait référence à la classification brentanienne des phénomènes psychiques. Ce que l'on pourrait appeler le premier axiome de sa psychologie descriptive est que tout phénomène psychique consiste en une représentation ou repose sur une représentation. Pour Brentano, la représentation est le soubassement de notre vie mentale : rien ne peut être jugé ou faire l'objet d'une volition s'il n'est pas auparavant représenté¹⁵⁶. En ce sens, la représentation renvoie à l'aspect le plus simple et le plus universel de notre vie mentale. La représentation est littéralement synonyme d'apparaître de l'objet, en ce qu'elle exprime un mode originel de la conscience à ses objets. On retrouve la même attitude chez différents représentationnalistes pour lesquels la conscience de quoique ce soit implique sa

¹⁵⁶ Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 216-218 et p. 280.

représentation¹⁵⁷. À l'instar de Brentano, les théories représentationnistes soutiennent l'idée que la représentation est la propriété la plus basique et la plus familière de nos états conscients, c'est pourquoi il convient d'expliquer la conscience dans ces termes¹⁵⁸. On pourrait également prolonger ce parallèle entre la doctrine originale de Brentano et certaines théories représentationnelles contemporaines en montrant que les mêmes problèmes se posent. En effet, juste après avoir réintroduit le thème de l'intentionnalité sous l'expression d'« inexistence intentionnelle », Brentano répond à une objection d'Hamilton qui rejette le recours à ce critère pour caractériser une classe particulière d'actes, la classe des sentiments (*feelings*). Ces phénomènes affectifs estiment Hamilton ne se fondent pas sur un rapport à des objet et par conséquent ne reposent pas sur des représentations¹⁵⁹. La joie, le plaisir, la peine, la douleur sont des expériences purement phénoménologiques dont la signification s'épuise entièrement dans le sens qu'elles prennent pour un sujet déterminé. De tels états qualitatifs ne semblent ne rien représenter du tout, ni des aspects de la réalité extérieure, ni même des objets internes. Face à cette objection du sens commun, Brentano et les théories représentationnistes de la conscience comme celle de Dretske et Tye doivent, pour préserver leur intentionnalisme, montrer que ces états ont bien pour fonction de représenter quelque chose. On remarquera sans surprise que ces états phénoménaux constituent un défi aussi bien pour Brentano que pour le représentationnisme en général. Par exemple, le cas paradigmatique de la douleur est régulièrement exploité dans la littérature contemporaine pour critiquer la possibilité d'une approche représentationniste de la conscience et ainsi suggéré l'idée que nos expériences conscientes ont aussi des aspects non représentationnels, des aspects qui ne sont pas réductibles à des propriétés représentationnelles. Néanmoins, aussi bien pour Brentano que pour un représentationniste contemporain comme Tye, la douleur,

¹⁵⁷ Kriegel U., *Subjective Consciousness : A Self-Representational Theory*, Oxford University Press, New-York, 2009, p. 106.

¹⁵⁸ Ultimement pour ces théories, chaque propriété phénoménale est identique à quelques propriétés représentationnelles.

¹⁵⁹ Brentano F., *ibid.*, p.103.

comme tout état conscient, repose sur une représentation ou consiste en une représentation d'une certaine sorte, par exemple, la représentation sensorielle d'un dommage corporel¹⁶⁰.

Récapitulons brièvement. Le retour à Brentano participe du récent intérêt pour le problème de la conscience phénoménale, tel qu'il est traité à l'intérieur de théories réflexives et représentationnalistes. Les affinités théoriques entre la doctrine de Brentano et différentes théories représentationnalistes contemporaines portent sur la problématique (le caractère représentationnel des états conscients), les présupposés (la représentation est la propriété la plus familière et la plus universel de notre vie conscience ; il faut donc expliquer la conscience en termes de représentation) et les problèmes rencontrés (quel sens y a-t-il à dire que des états comme la joie ou la douleur représentent quelque chose). En dépit de ces traits communs, des différences subsistent entre d'une part la doctrine originale de Brentano et les théories représentationnalistes récentes et d'autre part, entre ces théories elles-mêmes. Dans la littérature contemporaine, la notion d'intentionnalité s'explique en termes de représentation mentale. En ce sens, toute théorie représentationnaliste est déjà intentionnaliste, ce qui n'implique pas que la converse soit vraie. Il faut concevoir le représentationnalisme comme un sous-ensemble de l'intentionnalisme. Comme nous le verrons plus loin dans le second chapitre, les différences entre la théorie originale de Brentano et certaines théories représentationnelles sont des différences inhérentes à la nature de l'intentionnalisme défendu.

Dans ses conditions, la question centrale qui réunit les théories néo-brentaniennes ne peut que concerner le rapport entre la représentation et l'expérience phénoménale, ce qui amène naturellement à se poser la question suivante : peut-on rendre compte du caractère qualitatif et subjectif de l'expérience phénoménale dans les termes empruntés au lexique de la représentation, du contenu intentionnel ou encore de l'un de ses composants ? Le concept de représentation épuise-t-il de manière exhaustive celui de conscience ? Brentano avait-il raison

¹⁶⁰ Tye M. *Consciousness, Color and Content*, MIT Press, Cambridge, MA, 2000, p. 62.

de dire que les états mentaux partagent tous une structure intentionnelle et qu'ils sont tous des représentations ou reposent sur des représentations ? L'enjeu des théories néo-brentaniennes est de donner une explication générale de la conscience, valable pour tous les états conscients.

Ce débat néo-brentanien autour de la nature réflexive ou non réflexive de la conscience prend historiquement racines dans les discussions plus anciennes autour de la relation entre le *percept* et *concept*, mais trouve aujourd'hui aussi un écho important dans les débats plus contemporains autour de la nature du contenu de la perception. Par rapport à ce dernier débat, la question néo-brentanienne est plus générale car elle s'interroge sur la phénoménalité impliquée dans tous les états conscients et non pas seulement dans la perception. Les discussions sur la nature du contenu perceptif ne sont qu'une façon d'aborder ce problème néo-brentanien de savoir si l'on peut assimiler sans perte le caractère qualitatif et subjectif de l'expérience consciente à un certain genre de contenu intentionnel. Face au problème de la conscience dans toute sa généralité, les théories néo-brentaniennes doivent justifier l'applicabilité de la notion de représentation à l'entièreté de notre vie consciente.

Dans ce contexte théorique, ce retour à Brentano s'accompagne d'une complexification de la stratégie représentationnaliste pour rendre compte de l'expérience phénoménale sous ses différents aspects problématiques. Comme l'a montré Levine, le caractère phénoménal de l'expérience comporte deux composantes que l'on peut distinguer à la réflexion et dans la théorie mais qui sont intimement connectés dans l'expérience : les *qualia* et la subjectivité¹⁶¹. Les *qualia* réfèrent au domaine qualitatif de l'expérience, par exemple l'effet que cela fait de percevoir la rougeur d'une pomme, l'effet que cela fait de ressentir ce type de sensation visuelle. La subjectivité renvoie à la relation à la personne, ce que certains comme Kriegel et Zahavi comprennent sous le terme de *mienneté*. La subjectivité peut aussi faire référence à la

¹⁶¹ Levine J., *Purple Haze*, Oxford University Press, New-York, 2001 et (2010), « Phenomenal Consciousness : a Cartesian Theater Revival », *Philosophical Issues* 20, Philosophy of Mind.

créature consciente de Rosenthal alors que *la mienneté* ne s'applique qu'aux états¹⁶². C'est là, comme nous le verrons plus loin dans les deux prochains chapitres, un point central qui permet de distinguer les théories d'ordre supérieur et des autres théories *unilevelistes* comme les théories auto-représentationnelles¹⁶³. On remarquera que la définition que donne Nagel de la conscience phénoménale capture ces deux dimensions constitutives de l'expérience phénoménale. Au début de son célèbre article de 1974, Nagel évoque le phénomène de la conscience dans les termes de « l'effet que cela fait » pour *un organisme* d'avoir une expérience particulière¹⁶⁴. La référence à la chauve-souris renvoie expressément au caractère subjectif de l'expérience et donc à une créature consciente qui a telle ou telle expérience ou encore dans le cas des êtres humains à une conscience d'agent. Selon Nagel, il y a donc un « effet » qualitatif à *qui* cela fait « l'effet » que d'être dans un état mental ou d'avoir une expérience particulière. Au moins au premier abord, il semble qu'il faille un sujet à qui cela fait l'effet d'être dans cet état. Il n'y a pas de conscience sans subjectivité, ce qui ne veut pas dire, contrairement à ce que pensent certains, qu'il puisse y avoir une expérience subjective sans qualité¹⁶⁵. Comme l'a montré Brentano, il n'y a aucune perception, c'est-à-dire aucun acte noétique de la conscience, qui soit dépourvu de qualité¹⁶⁶. Nous vivons nos expériences conscientes comme étant à la fois *qualitatives* et *subjectives*. Une question controversée et que je laisse ici en suspens pour le moment, concerne le type de relation qu'entretiennent ces deux dimensions de l'expérience. L'important est que toute théorie sur la conscience pour nous

¹⁶² Pourtant contre Kriegel et Zahavi, Il y a quelque chose de fortement contre-intuitif à attribuer la mienneté à un état sans faire référence à une créature ou à un agent.

¹⁶³ Voir III) 3.1

¹⁶⁴ Nagel T., (1974) « What's like to be a Bat », *Philosophical Review* 83, p. 436-7.

¹⁶⁵ Contre le rejet *a priori* d'un qualitatifisme séparatiste, tel qu'on le retrouve à la fin du second chapitre de l'ouvrage de Kriegel de 2009, *Subjective Consciousness*, p. 53-6 où Kriegel rejette simplement cette position (la possibilité de séparer le caractère qualitatif du caractère subjectif de l'expérience phénoménale) sans raison apparente, simplement parce qu'elle dessert les intérêts de son entreprise philosophique qui vise à étayer le bien-fondé d'une approche auto-représentationnelle de la conscience subjective.

¹⁶⁶ Brentano F. *Psychologie du point de vue empirique*, p. 498 : « En réalité, on ne peut aucunement prouver qu'il existe des intuitions locales en l'absence de toute qualité. Il paraît invraisemblable que celui qui n'a jamais encore senti d'odeur sente pour ainsi dire sente et se représente intuitivement le champ sensoriel olfactif. »

apparaître satisfaisante doit rendre justice à ces deux aspects essentiels à la phénoménologie de nos états conscients.

Face à cette présentation du problème, on peut constater avec Kriegel que le représentationnalisme a déployé ses efforts en deux directions. D'une part, il a tenté de rendre compte des *qualia* à travers des théories externalistes comme celle de Dretske et Tye et, d'autre part, il a tenté de fournir une explication informative de la subjectivité en termes de pensées ou de perceptions d'ordre supérieur¹⁶⁷. Il s'agit là de deux options théoriques à l'intérieur du représentationnalisme, au même titre que la récente vague de théories auto-représentationnelles qui se revendiquent explicitement de Brentano est une perspective prise à l'intérieur des théories d'ordre supérieur.

Un dernier point important qui caractérise ce retour à Brentano concerne la nature même des interprétations : les néo-brentaniens font un usage libéral de la théorie brentanienne, en ce qu'ils suivent Brentano non pas à la lettre mais dans son esprit. Bien qu'elle soit passée pratiquement inaperçue, cette distinction est cruciale dans l'établissement d'une filiation théorique, ce qui justifie que l'on s'y arrête un moment.

Le *background* réfère au réseau de concepts qui définit le brentanisme et qui résulte d'une lecture littérale comme celle que l'on retrouve chez nombre de commentateurs, en particulier Chisholm et Bartok. Par exemple, pour ce dernier, il s'agit de replacer l'intentionnalité dans son contexte spécifique, en lui reconnaissant une signification particulière par delà sa réception dans la tradition analytique et la tradition phénoménologique¹⁶⁸. En d'autres termes, ce sont des interprétations qui sont au plus près de la lettre même du texte. À l'inverse, la démarche qui suit la doctrine de Brentano simplement dans son esprit s'autorise quelques écarts. Le premier tient dans l'existence d'états mentaux inconscients. En effet, à notre

¹⁶⁷ Kriegel U., *Subjective Consciousness*, 2009, p.3.

¹⁶⁸ Bartok P., (2005) « Brentano's Intentionality Thesis: Beyond the Analytic and Phenomenological Readings », *Journal of the History of Philosophy* 43 (4), p. 437-460.

époque postfreudienne, l'idée d'états mentaux inconscients est une réalité clinique (pour la psychanalyse) mais aussi une hypothèse de travail largement validée par les cognitivistes et la plupart des philosophes de l'esprit, tout particulièrement ceux qui acceptent la thèse de l'identité de l'occurrence des états conscients et physiques. Le second écart se situe sur un plan métaphysique. Si l'on prend au sérieux le témoignage de Carl Stumpf selon lequel la métaphysique est au commencement et à la fin de la pensée de Brentano, la psychologie descriptive en tant que philosophie de l'esprit ne serait qu'un moment de sa métaphysique qui la déterminerait à travers un certain nombre de prescriptions et d'orientations philosophiques¹⁶⁹. On peut néanmoins tempérer ce diagnostic en montrant que Brentano a envisagé ce rapport entre métaphysique et *psychognosie*. Dans la première partie de la *Psychologie du point vue empirique*, Brentano attribue une certaine autonomie à la psychologie descriptive à l'égard des questions et des objets de la *metaphysica generalis*. La psychologie est partie prenante de la métaphysique dans la mesure où, à l'image des autres sciences humaines, son objet consiste, comme l'a montré Merleau-Ponty, en un certain mode d'être-au-monde. Néanmoins, elle se tient dans une relative indifférence à l'égard de la métaphysique. En effet, Brentano se rallie au slogan positiviste de Lange d'une « psychologie sans âme¹⁷⁰ ». La psychologie a besoin minimalement de reconnaître l'existence des seuls phénomènes psychiques. Contrairement à la métaphysique, elle ne préjuge rien quant à l'existence d'une âme immortelle qui jouerait le rôle de substrat pour nos phénomènes psychiques. Néanmoins, ce n'est pas parce que la psychologie, en tant que science, est relativement neutre par rapport à la métaphysique que la psychologie descriptive de Brentano n'est pas déterminée par une certaine métaphysique qui lui est sous-jacente. Or, c'est justement cette métaphysique dans sa sympathie manifeste avec un certain phénoménalisme

¹⁶⁹ Pour une défense de l'interprétation métaphysique de la doctrine de Brentano, voir Mulligan K. et Smith B. (1985), « Franz Brentano on the Ontology of Mind », *Philosophy and Phenomenological Research* 45, p. 627-644 et Mulligan K., « Brentano on the Mind » dans Jacqueline D. (éd.), *Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 65-97.

¹⁷⁰ Brentano F., *Ibid*, p. 25-31.

de l'école descriptiviste, dont Ernst Mach est probablement la figure la plus connue, qui est problématique pour sa réception dans la philosophie contemporaine. En effet, le cadre général épistémologique et métaphysique a considérablement évolué de la fin du 19^e siècle à nos jours, de sorte que le phénoménalisme n'est plus vraiment aujourd'hui dans l'air du temps. Pire, une telle position entre même en conflit avec le *background* de la métaphysique contemporaine, qui se caractérise, au contraire, par un réalisme du sens commun. Pour la philosophie contemporaine analytique de l'esprit, l'intentionnalité n'est pas une quasi-relation entre moi et des objets internes, mais bien une relation au sens fort du terme, c'est-à-dire une relation entre moi et les objets de la réalité extérieure. Contrairement à Brentano et comme Husserl, la philosophie de l'esprit à partir de la deuxième moitié du 20^e siècle conçoit l'intentionnalité non pas comme une relation ordinaire à des objets spéciaux, mais comme une relation spéciale à des objets ordinaires. L'accent est mis sur la relation ; l'intentionnalité est avant tout une notion relationnelle¹⁷¹. Dans cette optique, il n'est pas question de douter de l'existence de la réalité extérieure ou même de la tenir pour une hypothèse hautement probable. Il n'est pas plus question de soutenir que le champ de l'investigation scientifique se borne à l'étude des phénomènes, qui ne sont que de simples apparences, c'est-à-dire des indices approximatifs d'une réalité sous-jacente qui se dérobe à la connaissance scientifique. De tels phénomènes, s'ils sont les véritables objets de l'expérience, n'existent pas véritablement, c'est-à-dire indépendamment de nos prestations subjectives. Il s'agit de formes dépendantes d'un esprit qui les saisit ; elles n'ont donc qu'une existence phénoménale et intentionnelle (c'est-à-dire en tant qu'objet intentionnel). Le son, la couleur que Brentano range sous la catégorie des phénomènes physiques, n'existent pas en dehors de notre sensation. Pour le réaliste du sens commun, il n'y a pas de telles choses que des apparences

¹⁷¹ L'élaboration d'une conception relationnelle de l'intentionnalité sur la critique de sa version immanentiste telle qu'elle est défendue par Brentano, est probablement ce qui caractérise le mieux la naissance de la phénoménologie dans les *Recherches Logiques*.

phénoménales et des objets internes qui viendraient s'intercaler entre moi et la réalité. La relation intentionnelle nous met en contact avec les objets de la réalité extérieure, et non avec des objets internes. En fait, la philosophie contemporaine retient la thèse épistémologique de la directionnalité et rejette la thèse ontologique des objets immanents en ce qu'elle rappelle étrangement une douteuse théorie des *sens-data*. On peut résumer ce décalage théorique et historique en disant avec Crane :

Le concept d'inexistence intentionnelle, tel qu'il est introduit en 1874 présuppose un cadre épistémologique et métaphysique, dans lequel l'idée de relation intentionnelle a certainement un sens mais peu de personne approuverait ce cadre théorique aujourd'hui et Brentano l'a lui-même rejeté dans la second édition de sa *Psychologie* en 1911¹⁷².

Le troisième et dernier écart qui définit la démarche néo-brentanienne consistant à suivre Brentano dans son esprit concerne le concept central de perception interne. Il s'agit de distinguer, contre Brentano lui-même, la perception interne au sens épistémique de jugement évident du concept psychologique de perception interne qui « désigne la conception que Brentano se fait de la conscience¹⁷³ ». Adopter ce dernier sens et rejeter la dimension d'évidence épistémique revient à valider la critique de Husserl à l'encontre de la perception interne dans l'*Appendice* à la VI Recherche. Dans ce court texte qui clôt le dernier volume des *Recherches logiques*, Husserl reproche en substance à Brentano l'asymétrie épistémique entre perception interne et perception externe et réhabilite un réalisme de la perception externe¹⁷⁴. Cette critique conteste ce privilège de l'évidence qui est illégitimement accordé à la perception interne. Autrement dit, les objets de la perception interne ont une existence toute

¹⁷² Crane T. (2006), « Brentano's Concept of Intentional Inexistence », dans Textor M. (ed.), *The Austrian Contribution to the Analytic Philosophy*, Routledge, London, 2006. Sur le rapport de Brentano à la métaphysique, voir aussi Gilson L., *Méthode et Métaphysique selon Franz Brentano*, Vrin, Paris, 1955 et aussi *La psychologie descriptive selon Franz Brentano*, paru chez le même éditeur deux ans plus tard.

¹⁷³ Fisette D. (2011), « Phénoménologie de l'expérience perceptuelle : Husserl critique de Brentano », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Vol.VII, n 1, p. 8.

¹⁷⁴ Dans ce texte, Husserl critique globalement le principe co-extensif du conscient, de l'intentionnel et du mental, tel qu'on le retrouve dans sa *Psychologie* en 1874, c'est-à-dire l'application du principe représentationnaliste à l'ensemble de l'expérience (tout phénomène psychique est ou repose sur une représentation). Pour une explication de cette critique, voir article ci-dessus.

aussi impropre et présomptive que ceux de la perception externe. On ne voit pas pour quel motif un jugement sur nos vécus serait doué d'un degré de certitude supérieure à un jugement sur des événements qui se produisent dans la réalité extérieure. En accord avec cette critique de Husserl, je retiendrai ici tout particulièrement ce concept proprement psychologique de perception interne, en laissant de côté la dimension métaphysique de l'évidence indubitable. Cette perception interne au sens d'une prise de conscience réflexive ou non réflexive (cela reste encore à déterminer) de nos vécus coïncide avec ce que Brentano appelle la perception interne au sens étroit de conscience seconde. Or, c'est de ce sens de la conscience dont il est question dans les théories et les débats néo-brentaniens. On peut davantage expliciter le slogan qui invite à suivre Brentano non pas dans la lettre même de son texte mais son esprit, en recourant à une définition minimale de la notion d'héritage brentanien que Jean-Michel Roy décrit comme suit :

(Un héritier de Brentano) est « un penseur qui non pas acquiert directement ou indirectement, la thèse ainsi entendue (l'intentionnalité comme référence objectuelle) mais l'adopte et en reconnaît simplement la présence chez lui. Ce qui laisse ouverte la possibilité que quelqu'un s'inscrive dans l'héritage dans le simple fait de l'épouser de manière parfaitement indépendante et d'admettre qu'il partage là un point théorique avec Brentano¹⁷⁵.

Si Roy évoque dans cette définition minimale de l'héritage brentanien le seul thème de l'intentionnalité, on peut, dans le contexte des théories néo-brentaniennes de la conscience, l'étendre à l'ensemble de la psychologie descriptive. Une théorie néo-brentanienne consiste en une interprétation libérale de la doctrine originale de Brentano qui ne sélectionne souvent qu'un aspect particulier de cette dernière. Ce critère « herméneutique » permet aussi de distinguer les théories néo-brentaniennes de la conscience des autres théories représentationnelles qui ne le sont pas. Une théorie sur la conscience sera alors dite « néo-

¹⁷⁵ Roy J-M., *Rhin et Danube : Essais sur le schisme analytico-phénoménologique*, p. 186.

brentanienne » si elle préserve l'esprit de la doctrine originale de Brentano, en retenant un aspect ou un concept particulier de sa théorie.

1.2 Nature et thèmes des débats néo-brentaniens

On reconnaît les néo-brentaniens à la reprise d'un certains nombres de concepts clés de la psychologie descriptive de Franz Brentano. Parmi ces concepts, on retrouve bien sûr l'intentionnalité, la perception interne mais aussi et surtout la distinction entre l'objet primaire et l'objet secondaire. En effet, les néo-brentaniens citent à l'envi un célèbre passage de la *Psychologie du point de vue empirique* dans lequel Brentano affirme que :

Dans le même phénomène psychique, dans lequel le son est représenté, nous percevons en même temps le phénomène psychique lui-même; et nous le percevons suivant son double caractère, d'une part en tant qu'il a le son comme contenu, et d'autre part en tant qu'il est en même temps présent à lui-même comme son propre contenu. Nous pouvons dire que le son est l'objet premier de l'audition, et que l'audition en est l'objet second. Dans le temps, ils se présentent bien tous les deux à la fois, mais suivant la nature des choses, le son est antérieur à l'audition (...). L'audition paraît, au sens le plus propre du mot, tournée vers le son, et, de ce fait même, semble se percevoir en passant et à titre supplémentaire¹⁷⁶.

Ces deux aspects sont indissociables en ce qu'ils participent du même phénomène psychique : l'un ne peut pas se produire sans l'autre. On aboutit alors une tripartition qui caractérise en propre le phénomène psychique conscient dans laquelle nous avons (i) le phénomène physique, (ii) la représentation de ce phénomène et (iii) la conscience de la représentation de ce phénomène. Un état est dit « mental », par opposition à un phénomène physique, s'il est intentionnel, c'est-à-dire s'il est dirigé vers des objets et s'il est saisi dans la conscience interne. Selon Brentano, l'audition consciente du son requiert d'être non seulement conscient du son, mais aussi du processus perceptuel qui nous rend conscient de ce phénomène physique. Dans ce dispositif, l'intentionnalité est la marque du mental tandis que l'auto-

¹⁷⁶ Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 139. On remarquera que cette dernière précision (à titre supplémentaire) est particulièrement propice à une réinterprétation en théorie d'ordre supérieur.

représentation de ce processus perceptuel est la marque de la conscience¹⁷⁷. L'énigme de Brentano porte précisément sur cette mystérieuse conscience interne qui accompagne de manière concomitante le phénomène psychique dont elle fait partie et qui s'auto-représente en objet second en pensée. Lever ce mystère est une tâche qui est dévolue à toutes les théories néo-brentaniennes, en particulier les récentes approches auto-représentationnelles de la conscience subjective. Il n'est de prime abord pas évident de rendre intelligible l'idée qu'une représentation se prenne elle-même pour son propre objet intentionnel. Comme l'a remarqué Brandl, le problème difficile de la théorie de Brentano consiste à comprendre la conscience interne dans les termes de la notion d'« inexistence intentionnelle ». Autrement dit, comment un acte peut-il inexister intentionnellement en lui ?¹⁷⁸ On retrouve dans la tradition phénoménologique des concepts censés capturer le même phénomène, par exemple chez Husserl avec la notion de conscience non thématique, mais aussi chez Gurwitsch sous le concept de conscience marginale ou encore avant eux avec la notion de franges que l'on retrouve chez James dans *The Principles of Psychology*. Plus récemment, un philosophe comme Kriegel a proposé de rendre compte de ces notions à travers la distinction entre une conscience focale et une conscience périphérique. La conscience focale correspond à la conscience primaire, tournée vers les objets qui occupent le cœur de son attention. La conscience focale, contrairement à la conscience périphérique, requiert la participation active d'un sujet. Elle s'applique aussi bien à des objets extérieurs qu'à des états ou des événements internes. Dans ce dernier cas, on a affaire à une conscience réflexive de soi, c'est-à-dire à un acte d'introspection. La conscience focale est donc un phénomène qui ne se produit que de façon sporadique et occasionnel, contrairement à la conscience périphérique qui est

¹⁷⁷ Kriegel U., (2004) « A Functional Role of Consciousness : A Phenomenological Approach », *Phenomenology and the cognitives Sciences* 3, 2004, p. 175-176.

¹⁷⁸ Brandl J.L., (2012), « What is Pre-Reflective Self-Awareness ? Brentano's Theory of Inner Consciousness Revisited » dans Fisette D. et Fréchette G., *Themes from Brentano*, Amsterdam, Rodopi, 2012.

omniprésente dans notre vie mentale¹⁷⁹. Dans sa théorie, Kriegel dégage une conscience périphérique de soi dont le rôle fonctionnel est de nous donner suffisamment d'informations pour avoir plus d'informations¹⁸⁰. Ainsi, la conscience périphérique facilite l'accessibilité à l'information et le passage à la réflexivité, c'est-à-dire à la conscience focale. La distinction de Kriegel entre ces deux modes de conscience rappelle, comme il le reconnaît lui-même, une distinction classique dans la tradition phénoménologique entre une conscience réflexive et pré-réflexive. Cette distinction entre le focal et le périphérique est au service de son approche auto-représentationnelle de la conscience, qui est peut-être, comme nous le verrons dans le dernier chapitre, la théorie de la conscience la plus proche de celle de Brentano.

Au sein des conceptions réflexives de la conscience, certains philosophes ont proposé pendant un temps de faire de Brentano un proto-théoricien d'ordre supérieur¹⁸¹. Les théories d'ordre supérieur sont des théories actuellement débattues et d'inspiration fonctionnaliste en ce qu'elles mettent l'accent sur les notions d'intentionnalité et de représentation mentale, conformément à la thèse de Brentano. En effet, comme l'a remarqué Caston, ces théories tentent de démystifier la conscience en la réduisant à un cas spécial de relation intentionnelle¹⁸². L'innovation par rapport aux autres théories représentationnalistes est qu'elles postulent des états d'ordre supérieur numériquement distincts. Pour ces théories, la

¹⁷⁹ Cf. Kriegel et Zahavi sur la thèse de l'ubiquité qui soutiennent qu'il est préférable de penser la conscience phénoménale comme une variété d'une conscience intransitive de soi (la conscience de soi périphérique de soi chez Kriegel) laquelle est implicitement partagée par tous les états conscients (le caractère subjectif par contraste avec le caractère qualitatif). On se demandera là encore si l'on ne répète par ce préjugé cartésien dénoncé par Rosenthal qui fait de la conscience la marque première de l'esprit.

¹⁸⁰ Kriegel U., *Ibid*, p.181.

¹⁸¹ Gennaro, R., *Consciousness and Self-Consciousness: A Defense of the Higher-order Thought Theory of Consciousness*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1996, p. 27-9 ; Güzeldere, G. (1995), « Is Consciousness the Perception of What Passes in One's Own Mind? » in Block, Flanagan, and Güzeldere (1997), p 801-2 ; Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, Oxford University Press, New-York, 2005; Siewert C., *The Significance of Consciousness*. Princeton University Press, Princeton, 1998, p. 357-61 ; Zahavi D. (2004), p. 75.; Janzen G. *The Reflexive Nature of Consciousness*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2008, p. 104 et Rowlands M. *The Nature of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p.198.

¹⁸² Caston V., (2002), « Aristotle on Consciousness », *Mind* 111, p. 754.

conscience d'un état tient dans la relation réflexive qui lie un état initial à un état d'ordre supérieur qui le prend pour objet. Un état est dit « conscient » si et seulement si un état cible est représenté par un état d'ordre supérieur. Pour une théorie d'ordre supérieur, comme celle de Rosenthal, le phénomène énigmatique de la conscience se ramène à une pensée à propos d'un état. Faire de Brentano le précurseur de ce genre de théories revient à assimiler la notion de conscience interne à une forme de conscience d'ordre supérieur. La perception interne devient alors un nouvel acte, un acte additionnel et dans ces conditions, la conscience d'un état repose sur la saisie réflexive d'un contenu primaire par cet acte supplémentaire.

Un autre point de convergence est la réhabilitation au sein des théories d'ordre supérieur de cette notion brentanienne d'un sens ou d'une conscience interne censée capturer la subjectivité de nos états mentaux, le fait que je sois conscient d'avoir moi-même une expérience particulière. Cette notion a fait son chemin dans l'esprit des philosophes ; elle a été plus récemment reformulée dans les termes de *self monitoring*, *self scanning device*. Il s'agit là de l'idée qui est à la base des théories d'ordre supérieur qu'ils s'agissent de pensées ou de perceptions, telles qu'elles sont défendues par Armstrong, Dennett, Lycan, Rosenthal, Carruthers et d'autres.

D'un point de vue néo-brentanien, l'alternative principale aux théories d'ordre supérieur est la théorie auto-représentationnelle développée depuis quelques années par le philosophe américain Uriah Kriegel¹⁸³. Kriegel se réclame explicitement de Brentano et défend ce qu'il appelle une théorie néo-brentanienne de la conscience suivant laquelle la conscience consiste en une relation auto-réflexive qu'un état entretient avec lui-même. Comme pour toutes les autres théories *unilevelistes*, la théorie auto-représentationnelle de Kriegel rejette deux hypothèses communes aux théories d'ordre supérieur : *Distinctness assumption* et

¹⁸³ Kriegel U. et Williford K., *Self-Representational Approaches to Consciousness*, MIT Press, Cambridge, 2006 et Kriegel U., *Subjective Consciousness : A Self-Representational Theory*, Oxford University Press, New-York, 2009.

*Explicitness assumption*¹⁸⁴. Une grosse différence entre ces théories est que les dernières postulent deux véhicules distincts et indépendants tandis que les premières postulent deux contenus qui cohabitent à l'intérieur d'une même occurrence d'état mental. Kriegel prétend que sa théorie rend adéquatement compte de la distinction de Brentano entre un objet primaire et un objet secondaire dans la mesure où un contenu porte sur un objet primaire tandis que l'autre porte sur lui-même. D'après sa récente reconstruction de la doctrine brentanienne, on peut résumer la théorie de la conscience de Brentano dans la *Psychologie du point de vue empirique* à travers les trois propositions suivantes :

T1— *X* est un état mental si et seulement s'il est dirigé vers autre chose que lui-même, des objets, des états de choses, des événements (définition du mental par l'intentionnalité).

T2— Tous les états (mentaux) conscients et seulement eux sont des états non physiques.

T3— *X* est un état mental conscient si et seulement s'il est perçu intérieurement.

Les interprètes contemporains de Brentano, tout particulièrement Kriegel qui prend très au sérieux la théorie de l'objet secondaire, reformule cette dernière thèse de la façon suivante : tous les états conscients et seulement eux sont des états auto-représentationnels.

Dans cette interprétation de la doctrine de Brentano, T1 exprime une relation logique entre la conscience et l'esprit, T2 signifie la négation d'une relation d'identité entre la conscience et la matière et T3 explique la nature de la conscience par la propriété auto-représentationnelle de la conscience de soi. Ces trois thèses attribuées à Brentano sont néanmoins largement indépendantes les une des autres. En effet, comme l'a montré Thomasson¹⁸⁵, il n'y a aucune relation logique entre T3, T2 et T1, de sorte qu'il est possible de comprendre T3 avec les thèses converses :

¹⁸⁴ Gulick v. R. « Mirror, Mirror, it's that all ? » dans Kriegel et Williford (éds.), 2006, p. 16-17.

¹⁸⁵ Thomasson A.L. (2000), « After Brentano : A One Level Theory of Consciousness », *European Journal of Philosophy* 8, p.190-209.

T4– Tous les états conscients, et seulement eux, sont des états mentaux.

T5– Tous les états conscients sont des états physiques.

T6– Tous les états conscients, et seulement eux, sont des états auto représentationnels.

On peut considérer ces trois principes en conjonction comme une défense crédible d'une théorie néo-brentanienne de la conscience ou de la représentation de soi¹⁸⁶.

L'analyse de ces deux théories complexes que sont les théories d'ordre supérieurs et les théories *unilevelistes* de la conscience est l'objet des deux chapitres suivants. Dans le second chapitre, je propose d'examiner les théories d'ordre supérieur en rapport avec Brentano. Au fond, il s'agit de faire ressortir les conditions moyennant lesquelles on pourrait raisonnablement défendre l'idée d'une théorie néo-brentanienne d'ordre supérieur de la conscience. À l'issue de ces développements, je conclurai sur la théorie d'ordre supérieur particulière qui s'apparente le plus à la conception que Brentano se faisait de la conscience. Dans le dernier chapitre, je propose d'explorer une variété de théories *unilevelistes* avec une attention particulière pour la théorie auto-représentationnelle de Kriegel et certaines autres versions méréologiques afin de déterminer quelle théorie sied le mieux à la doctrine originale de Brentano mais aussi quelle théorie nous apparaît théoriquement la plus satisfaisante au regard du problème de la conscience¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Kriegel U., (2003) « Consciousness, Higher-Order Content and the individuation of Vehicles », *Synthese* 134, p. 480.

¹⁸⁷ Selon une récente et intéressante suggestion, une des clés du problème pourrait se trouver du côté d'une unité méréologique de la conscience qui fasse l'économie d'un soi. Textor M., (2012) « Unity of Consciousness without Self » à paraître dans Fisette D. et Frechette G., *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam, 2012.

Chapitre 2 : Vers une théorie néo-brentanienne d'ordre supérieur de la conscience ?

Propos Préliminaires

Les théories d'ordre supérieur sont des théories réflexives de la conscience qui sont apparues autour des années 1980-90 au sein du paradigme fonctionnaliste et représentationnaliste de l'esprit. Elles s'opposent aux conceptions non réflexives ou pré-réflexives que l'on peut caractériser par le célèbre mot de Sartre selon lequel la conscience précède toute réflexion¹⁸⁸. La ligne de partage de cette opposition centrale tient dans la question de savoir si l'expérience consciente requiert ou non certaines ressources cognitives et représentationnelles. Pour les uns, par exemple la théorie des pensées d'ordre supérieur de Rosenthal, l'expérience consciente dépend de certaines capacités conceptuelles et méta représentationnelles, tandis que les conceptions non réflexives ou pré-réflexives s'unissent pour soutenir, à l'inverse, que la conscience n'est pas un phénomène réflexif.

Il faut d'emblée voir dans les théories d'ordre supérieur une tentative pour glaner les mêmes succès sur le terrain de la conscience que ceux obtenus autrefois sur celui de l'intentionnalité¹⁸⁹. En effet, nous disposons aujourd'hui de différentes constructions naturalistes de l'intentionnalité en termes de fonctions biologiques ou dans la perspective d'un externalisme causal ou social. L'idée de fond de cette entreprise de naturalisation reste toujours la même : l'intentionnalité est naturalisable si et seulement si on peut en rendre compte dans les termes d'une relation causale. L'intentionnalité est une propriété « fonctionnelle » du cerveau tout comme « pomper le sang » est une propriété fonctionnelle du cœur. Dans cette perspective, la naturalisation de l'intentionnalité est certes à l'origine d'un certain nombre de problèmes scientifiques, particulièrement dans le domaine des

¹⁸⁸ Les principaux représentants contemporains de ces positions pré-réflexives sont Shaun Gallagher et Dan Zahavi. Tous deux se réclament de la tradition phénoménologique tout particulièrement de Husserl et Merleau-Ponty, mais aussi de Jean-Paul Sartre et de Michel Henry pour Zahavi.

¹⁸⁹ Fisette D. et Poirier P., *Philosophie de l'esprit : états des lieux*, Vrin, Paris, 2004, p. 265-266.

neurosciences, mais ne constitue pas un problème philosophique insurmontable. On rejoint par là la thèse de Galen Strawson selon laquelle l'intentionnalité n'est pas un problème philosophique de fond car on peut, en principe, la définir dans des termes naturalistes non problématiques¹⁹⁰.

Néanmoins la naturalisation de l'intentionnalité ne semble pas être la naturalisation de l'esprit dans son intégralité. En effet, il subsiste une dimension de l'esprit rétive à toute tentative de naturalisation dont nous disposons à ce jour, à savoir la conscience phénoménale et les mystérieux *qualia*. L'expérience phénoménale qui est aujourd'hui le problème difficile de la philosophie de l'esprit¹⁹¹ a été identifiée par Joseph Levine à travers le thème du fossé dans l'explication. Ce fossé, rappelons-le, tient dans l'apparente asymétrie entre d'une part, les énoncés d'identité psychophysiques et d'autre part, les énoncés d'identité que l'on retrouve dans les sciences naturelles. À titre d'exemple, l'eau est un phénomène naturel qui s'explique exhaustivement par sa composition chimique au sens où il n'y a ontologiquement rien de plus dans une molécule d'eau que des atomes d'hydrogène et d'oxygène. En revanche, il semble impossible de ramener, du moins intégralement, la douleur à une base catégoriale comme c'est le cas pour l'eau. La conscience semble être une propriété occurrente ou catégoriale qui ne se réduit pas épistémologiquement à une explication en termes d'activation des fibres C dans l'organisme ou d'une oscillation à une certaine fréquence hertzienne dans le cortex cérébral¹⁹². De telles explications (neuro-) physiologiques occultent la dimension phénoménale de la douleur, c'est-à-dire l'expérience de la douleur telle qu'elle est vécue en

¹⁹⁰ Strawson G., « Intentionality and Experience : Terminological Preliminaries », dans Smith D.W. et Thomasson A.L., *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Oxford University Press, New-York, 2005, p.41.

¹⁹¹ Chalmers D.J. (1995), « Facing up to the Problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies* 2, p.200-220.

¹⁹² Crick F. et Koch C., « Towards a Neurobiological Theory of Consciousness » dans Block N., Flanagan O. et Güzelde G., *The nature of consciousness : Philosophical Debates*, MIT Press, Cambridge, MA, 1997, p.277-292. D'après cette position, nous ne sommes qu'un « paquet » de neurones et on peut expliquer d'une manière réductrice les états phénoménaux, tel que la douleur, dans les termes d'une certaine oscillation hertzienne dans une zone définie du cerveau.

première personne. Levine en conclut que le problème de l'expérience phénoménale et des *qualia* se présente comme une carence épistémologique fondamentale pour les théories physicalistes et fonctionnalistes de l'esprit dans la mesure où ces théories omettent toujours quelque chose ; la dimension phénoménale de l'expérience ou « l'effet que cela fait d'avoir une expérience ». Si l'on approuve cette idée du fossé dans l'explication et de façon plus générale au point de vue de Levine, toute théorie de l'esprit, pour être satisfaisante, doit tôt ou tard se confronter au problème difficile de l'expérience phénoménale. Après tout, comme l'a montré Nagel, c'est la conscience qui donne au problème des relations du corps et de l'esprit tout son intérêt théorique et son caractère problématique¹⁹³.

Ce thème du fossé dans l'explication, qui a été introduit par Levine pour caractériser le problème général de la conscience, recouvre en réalité trois aspects relativement distincts, mais étroitement solidaires. Le premier aspect est l'*explanandum*, c'est-à-dire le phénomène même que l'on cherche à expliquer ; en l'occurrence ici la propriété qui est à l'origine du mystère de la conscience. Le second concerne l'*explanans*, c'est-à-dire le cadre conceptuel ou le paradigme pertinent sur lequel on érige l'explication réductive du phénomène, tandis que le dernier problème traite de la relation entre l'*explanandum* et l'*explanans*. Un débat central sur les problèmes liés à la nature de l'*explanans* porte sur l'opposition entre le paradigme behavioriste et la conception physicaliste de l'esprit qui la sous-tend et le fonctionnalisme sous ses différentes versions qui ne se soucie pas de savoir quel substrat physique instancie quelque chose comme l'esprit ou la conscience¹⁹⁴. Aux yeux de ce dernier, le cerveau n'est pas l'unique système physique ou organique sur lequel peut s'implémenter des états mentaux et une conscience. Après tout, on ne voit pas pour quelles raisons l'expérience phénoménale de la douleur, par exemple, ne pourrait pas s'actualiser dans différents organismes. Cette

¹⁹³ Nagel T., (1974) « What it is like to be a Bat? » *Philosophical Review* 83, p. 435-445.

¹⁹⁴ Pour une discussion plus approfondie sur cette opposition classique, voir Fisette D. et Poirier P., *Problèmes de conscience*, Vrin, Paris, 1993, introduction.

expérience qualitative éminemment sensorielle est sans doute vouée à prendre des formes très variées en fonction de l'organisme à qui cela fait l'effet de se trouver dans cette désagréable expérience. Mais il semble improbable pour ne pas dire douteux, de réserver les expériences qualitatives telles que la douleur aux seuls êtres humains. Le fonctionnalisme se montre libéral à propos du support physique au point d'être compatible avec l'idée cartésienne d'une *res cogitans*, à condition toutefois de pouvoir lui donner un rôle causal spécifique qui fasse ressortir sa fonction spéciale dans l'économie générale de l'esprit¹⁹⁵. On pourrait résumer la situation avec Block en montrant que si le béhaviorisme souffre d'un certain chauvinisme, le fonctionnalisme, lui pêche par excès de libéralisme en attribuant des propriétés à des organismes ou des systèmes qui n'en possèdent manifestement pas¹⁹⁶.

Or, les théories d'ordre supérieur en ce qu'elles participent de cette approche fonctionnaliste et représentationnaliste de l'esprit héritent naturellement de la difficulté d'attribuer un rôle fonctionnel à la conscience. De manière presque étonnante, cette question de la fonction de la conscience aboutit à des réponses passablement contrastées de la part des partisans de ce genre de théorie. Une manière naturaliste de répondre à ce problème est de replacer la conscience à l'intérieur du scénario de l'évolution. La question est alors de savoir pourquoi la sélection naturelle a favorisé l'émergence d'un esprit doté d'une conscience et d'états mentaux. Comme l'a montré Rosenthal, il n'est pas compliqué de faire ressortir les avantages ou bénéfices pour un organisme de posséder des actes ou des états mentaux : la perception nous permet d'interagir avec notre environnement ; la pensée permet de nous figurer ce que nous faisons, d'éviter certaines circonstances, *etc*, tandis que les émotions sont une réponse sensorielle à une situation par exemple potentiellement dangereuse pour le cas de la douleur.

¹⁹⁵ Dokic J., « Philosophie de l'esprit », dans Engel P., *Précis de philosophie analytique de l'esprit*, PUF, Paris 2000, p. 15.

¹⁹⁶ Block N. « Le fonctionnalisme face au problèmes des *qualia* », dans *Les Études philosophiques*, n°3, 1992, p. 337-370. Selon le diagnostic de Block dans cet article, le fonctionnalisme sous ces différentes versions succombe aux mêmes objections qu'il reproche au béhaviorisme.

On pourrait trouver encore bien d'autres fonctions à nos états mentaux simplement en réfléchissant sur notre psychologie populaire¹⁹⁷. En revanche, une question autrement plus controversée concerne le rôle fonctionnel de la conscience. En effet, puisqu'il y a des états mentaux qui ne sont pas conscients et d'autres qui le sont, quelle fonction supplémentaire revient à ces états, quels sont les bénéfices additionnels d'un point de vue évolutionniste de posséder une conscience de ses propres états ? Récemment, Lycan a suggéré que les perceptions d'ordre supérieur, essentielles à la conscience de nos états, pouvaient servir à raffiner les états de premier ordre, en contribuant à lier et intégrer leurs contenus¹⁹⁸. Selon un autre diagnostic, celui de Carruthers, il est tout sauf évident de voir pourquoi et comment la sélection naturelle aurait favorisé l'apparition d'un sens interne qui se caractérise par un certain degré de complexité computationnelle. D'après cette critique, seule une théorie dispositionnaliste des pensées d'ordre supérieur peut être une candidate crédible dans le contexte évolutionniste¹⁹⁹. De son côté, Rosenthal prend explicitement ses distances avec l'argument de l'évolution de même qu'avec la question problématique du rôle fonctionnel de la conscience. Il est même nécessaire de donner une explication de la conscience en des termes non évolutionnistes²⁰⁰. Cette attitude distante de Rosenthal vis-à-vis de la question difficile de la fonction de la conscience est largement fondée sur la conclusion que la conscience ne participe pas ou peu au fonctionnement de l'esprit. En ce sens, les avantages qui ressortent d'être conscient d'avoir une expérience ou de se trouver dans un état mental particulier sont minimes. L'argument de l'évolution et de la sélection naturelle qui semble naturellement s'imposer comme le cadre naturaliste par excellence pour penser le rôle fonctionnel de la conscience, n'aboutit pas un *consensus* au sens d'une solution générale qui

¹⁹⁷ Rosenthal D.M., (2008) « Consciousness and its Function », *Neuropsychologia* 46, p. 829-831 ; « Concepts and Definitions of Consciousness » (web), Elsevier :

<https://sites.google.com/site/davidrosenthal12/elsevier.pdf?attredirects=0>, p.1-4.

¹⁹⁸ Lycan W., *Consciousness and Experience*, MIT Press, Cambridge, MA, 1996.

¹⁹⁹ Carruthers P., (2003) « The Evolution of Consciousness » dans Carruthers P. et Chamberlain, *Evolution and Human Mind : Modularity, Language and Méta-Cognition*, Cambridge University Press, 2000.

²⁰⁰ Rosenthal D.M., (2009) « Concepts and Definitions of Consciousness » (web), Elsevier, p.5.

serait plus ou moins acceptée par les différents partisans des théories d'ordre supérieur. L'histoire évolutionniste est davantage le prétexte pour défendre une version de théorie d'ordre supérieur plus qu'une autre.

Comme pour la plupart des formes de réductionnisme pour peu qu'elles ne soient pas éliminativistes, les théories d'ordre supérieur admettent l'existence de quelque chose comme la conscience, mais refusent d'admettre que leurs explications créent un fossé. L'esprit, le mental, la conscience, la subjectivité sont des phénomènes naturels comme le sont le mouvement, la vie ou la cognition et bien d'autres phénomènes que l'on rencontre quotidiennement. Dès lors, on ne voit pas pour quelle raison la conscience ferait exception à la règle en étant à l'origine d'un fossé dans l'explication. En principe, on doit pouvoir expliquer la conscience de la même manière que l'on explique déjà d'autres phénomènes naturels et dont la nature n'a maintenant plus de secret pour nous. Du point de vue d'une théorie représentationnaliste et fonctionnaliste de l'esprit, il n'y a aucune raison d'émettre des doutes quant à l'appareil conceptuel à partir duquel nous construisons nos explications et cela même si nous n'arrivons pas pour le moment à donner une explication satisfaisante du phénomène de la conscience. En d'autres termes, on ne peut jamais préjuger à l'avance des progrès scientifiques qui peuvent être à l'origine de perspectives et d'hypothèses que nous ne soupçonnons pas encore. Une « solution » ou explication fonctionnaliste satisfaisante serait en mesure d'attribuer un rôle causal à la conscience qui lui permettrait concrètement de participer à l'économie générale de l'esprit et à la production du comportement. Il faut aussi avoir à l'esprit que les théories d'ordre supérieur sont solidaires d'une même approche fonctionnaliste qui défend le modèle de la conscience d'accès et soutient, comme l'a montré Block,

(Que) chaque type d'état mental est un état, qui étant donné certains *inputs* sensoriels et certains états mentaux, consiste dans une disposition à agir d'une certaine façon et à avoir certains états mentaux²⁰¹.

Pour quiconque adopte cette définition fonctionnaliste, la conscience doit quelque part jouer un rôle dans l'économie du mental.

Les théories d'ordre supérieur, qui tentent de résoudre le problème de la conscience, adoptent la stratégie fonctionnaliste et représentationnaliste qui se laisse capturer par le fameux adage « diviser pour mieux régner²⁰² ». Il s'agit de distinguer différents traits du mental tels que l'intentionnalité, les propriétés qualitatives pour mieux isoler le problème de la conscience. Je reviendrai un peu plus loin sur cette stratégie qui présuppose déjà une certaine conception de la conscience. Retenons pour le moment que les théories d'ordre supérieur sont une tentative naturaliste de rendre compte de la conscience de la même manière que l'a fait jadis les théories représentationnelles avec l'intentionnalité.

Les théories d'ordre supérieur s'édifient sur la base de distinctions préliminaires sur lesquels ils importent maintenant de s'arrêter un instant. Ces distinctions sont essentielles car elles permettent de situer le problème de la conscience. De façon générale, les progrès accomplis ces dernières années dans l'étude scientifique de la conscience sont redevables de ces distinctions.

Créature consciente et état conscient. La première distinction concerne la différence entre la créature consciente et un état conscient. La créature consciente est une notion biologique non problématique. On dit d'une créature qu'elle est « consciente » si elle est dans un état d'éveil et qu'elle répond à des stimulations sensorielles de l'environnement²⁰³. En ce sens, une

²⁰¹ Block N., « Le fonctionnalisme face aux problèmes des *qualia* », p. 337-340.

²⁰² Fisette D. et Poirier P., *Philosophie de l'esprit*, Vol. 2, Vrin, Paris, 2004.

²⁰³ Cf. Les problèmes faciles qui tournent autour de la conscience d'accès dans Chalmers D.J. « Facing up to the Problem of Consciousness », en particulier 2. The easy Problems and the hard Problem.

personne ou n'importe quel être vivant est inconscient s'il est anesthésié, dans le coma, etc. Dans ce premier sens, le terme de conscience caractérise l'état global de la créature, ce qui justifie que l'on parle ici de créature consciente²⁰⁴. Selon le deuxième sens, on qualifie aussi de « conscient » les états mentaux que possède cette créature. À travers des états aussi variés que des perceptions visuelles, auditives ou tactiles mais aussi des pensées, la créature consciente se rapporte à des objets de la réalité extérieure qu'elle représente. Il est nécessaire ici de distinguer nettement ces deux sens de la conscience. La propriété d'être conscient pour un état mental de la propriété d'être conscient pour un organisme se distingue en ceci que les états mentaux d'une créature sont des états dont les propriétés ne peuvent être les mêmes que celles de la créature qui possèdent ces états²⁰⁵. Une erreur assez intuitive consisterait à confondre ces deux sens. En effet, ce n'est pas parce que les états mentaux sont ceux d'une créature au sens où elle se trouve dans un état d'éveil que ces états sont eux-mêmes tous conscients. Comme nous le verrons un peu plus loin, c'est l'erreur que commet la conception cartésienne de l'esprit. Nous avons certains états mentaux qui sont conscients, d'autres qui ne le sont pas. L'objectif désigné des théories d'ordre supérieur n'est rien de moins que de montrer en quoi cette différence consiste.

Conscience transitive et conscience intransitive. La deuxième distinction centrale concerne la conscience transitive et intransitive. La conscience transitive est la conscience intentionnelle au sens où elle se déploie selon l'axe horizontal esprit/monde. La conscience transitive est responsable de notre commerce avec les choses et les objets du monde. Ce sens de la conscience se laisse capter par le fameux slogan phénoménologique selon lequel « toute conscience est conscience de quelque chose ». En référence à sa forme grammaticale, la

²⁰⁴ Rosenthal D.M. (2009), « Concepts and Definitions of Consciousness », p. 1-3.

²⁰⁵ Rosenthal D.M., (1986) « Two Concepts of Consciousness », *Philosophical Studies* 49, p.329-359 ; repris dans Fisette D. et Poirier P., *Philosophie de l'esprit : Problèmes et Perspectives*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, p.151-194.

conscience transitive appelle un complément d'objet²⁰⁶. Elle s'applique à la fois à la créature et à l'état. Une créature est transitivement consciente de ses états tandis que les états mentaux peuvent eux aussi être transitivement conscients au sens où ils peuvent représenter des aspects de l'environnement. À l'inverse, la conscience intransitive n'appelle pas de complément d'objet et s'applique seulement aux états mentaux. Le fait que la créature soit toujours transitivement consciente et jamais intransitivement est un point central qui permet de distinguer les théories d'ordre supérieur des autres théories représentationnalistes à un seul niveau²⁰⁷. Pour un partisan d'une théorie des pensées d'ordre supérieur comme Rosenthal, la créature est toujours transitivement consciente de ces états qui, eux, sont intransitivement conscients. La stratégie consiste alors à expliquer les états intransitivement conscients dans les termes de la créature consciente. Pour les théories d'ordre supérieur, l'état mental *M* d'un sujet *S* est conscient si et seulement s'il est accompagné d'une pensée d'ordre supérieur distinct *M'* qui prend *M* pour cible.

On peut récapituler les quatre sens de la conscience à l'aide du tableau suivant :

Conscience	Transitive	Intransitive
Créature	Créature transitivement consciente	Créature intransitivement consciente
Etat	Etat transitivement conscient	État intransitivement conscient

²⁰⁶ Rosenthal D.M., (2009), *Ibid.*

²⁰⁷ Dretske F., (1995) « Conscious Experience » dans Chalmers D.J, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Perspectives*, Oxford University Press, New York, 2002, p. 422-435.

Cette quadripartition du concept de conscience est capturée par deux principes majeurs adoptés unanimement par les théories d'ordre supérieur : le principe de transitivité et la division de la tâche représentationnelle.

Principe de transitivité. Ce principe, qui est au cœur des théories d'ordre supérieur, exprime l'idée simple qu'un état conscient consiste dans le fait que l'agent ou la créature soit conscient de lui de quelque manière que ce soit. Être conscient de se trouver dans un état mental implique la présence d'un état d'ordre supérieur qui le représente. Le principe de transitivité suggère que la créature consciente se tient dans une relation intentionnelle d'un genre particulier avec ces propres états. Il est le principe intentionnaliste au cœur des théories d'ordre supérieur de la conscience qui capture le truisme selon lequel les états conscients sont des états mentaux que nous sommes conscient d'avoir ou dans lesquels nous sommes conscient d'être²⁰⁸. Ce principe appelle une autre hypothèse unanimement adoptée par les théories d'ordre supérieur : *la division de la tâche représentationnelle*²⁰⁹. Au sein de ce principe d'économie de la pensée, l'intentionnalité peut intervenir au niveau de l'état initial mais aussi et surtout pour définir la nature de ces fameux états d'ordre supérieur. En effet, l'état mental a ou peut avoir des propriétés intentionnelles au sens où il peut représenter des objets ou des aspects de l'environnement, tandis que l'état d'ordre supérieur consiste une forme purement conceptuelle, dépourvue de qualités sensibles. Il capture surtout l'idée de base des théories d'ordre supérieur qu'« être conscient pour un état mental consiste dans le fait de se trouver dans un état d'ordre supérieur qui le représente²¹⁰ ».

²⁰⁸ Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, Oxford University Press, New-York, 2005, p. 3-5

²⁰⁹ Kriegel U., (2003) « Consciousness, Higher-Order Content and the individuation of Vehicles », *Synthese* 134, p. 483 ; Lycan W. « The Superiority of HOP to HOT », dans Gennaro R., *Higher Order Theories of Consciousness* », p. 93-115.

²¹⁰ Rosenthal D.M. *Ibid.*

2.1 Les deux conceptions de l'esprit

Une façon efficace d'entrer dans les théories d'ordre supérieur est de recourir à la distinction exploitée par David Rosenthal entre les deux grandes conceptions dominantes de l'esprit dans l'histoire de la philosophie que sont l'aristotélisme et le cartésianisme²¹¹. Le cartésianisme fait de la conscience la marque première de l'esprit tandis que la tradition aristotélicienne s'en remet aux propriétés intentionnelles et qualitatives des états mentaux. L'aristotélisme se situe dans une tradition naturaliste qui place la psychologie dans la continuité de la biologie et de la zoologie. Comme le remarque Rosenthal, la conviction théorique qui anime la position aristotélicienne est que le mental dépend de formes de vie hautement organisées comme la vie elle-même dépend de formes hautement organisées de la matière²¹². De son côté, la tradition cartésienne adopte ce que l'on appelle la thèse de la co-extension du mental et du conscient. Dans cette conception, tous les états mentaux sont conscients. Pour peu que l'on ne soit pas éliminativiste, on est conduit dans cette perspective à faire de la conscience le trait essentiel des états mentaux. Le cartésianisme est aussi connu pour son dualisme des substances qui rend problématique, sinon inintelligible la relation entre le corps et l'esprit, en la concevant selon le modèle de l'échange causal entre deux substances ontologiquement indépendantes. L'esprit, qui est une chose inétendue, échappe aux lois de la physique qui se fondent entre autres sur la propriété pour tout corps d'avoir une certaine extension spatiale. Si l'esprit devient donc une réalité autonome qui partage d'autres caractéristiques, il faut alors trouver un critère radicalement distinct pour le caractériser lui et ses *cogitationes*. C'est le rôle qu'il

²¹¹ Rosenthal D.M., « Two Concepts of Consciousness », *Philosophical Studies* 46, p. 329-359 repris dans *Consciousness and Mind* (2005), p. 21-46. Dans ce qui suit, c'est à cet ouvrage que je ferai le plus souvent référence dans ce deuxième chapitre.

²¹² *Ibid*, p. 26.

revient alors à la conscience de faire ressortir de façon systématique les différences entre le mental et le physique²¹³. Suivant cette conception, tous nos états mentaux sont conscients²¹⁴.

C'est cette dernière version de l'esprit qu'un partisan des théories d'ordre supérieur comme Rosenthal critique dans la plupart de ces articles. En effet, le pari aristotélicien de Rosenthal est d'expliquer la conscience à partir d'éléments eux-mêmes non conscients. Les théories d'ordre supérieur prennent donc le point de départ inverse de la prémisse cartésienne qui présuppose dans le concept de mental celui de conscient. Au contraire, au départ, aucun état mental n'est conscient, il le devient éventuellement s'il est pris pour cible par une pensée ou une perception d'ordre supérieur. L'état mental M d'une créature C sera conscient si et seulement si M est accompagné d'un état d'ordre supérieur M^* , numériquement distinct. Mais des états mentaux doués de certaines propriétés intentionnelles et qualitatives peuvent avoir lieu *indépendamment* de la conscience que j'ai de ces états. Dans les cas où je suis conscient de mes états mentaux, l'éventuelle présence d'un état d'ordre supérieur ne change pas la nature des états de premier ordre. L'état en question devient alors simplement conscient. Pour ces théories, la conscience n'est pas un trait essentiel du mental, ce rôle revient à l'intentionnalité et plus encore aux propriétés qualitatives.

Avant d'en venir à l'examen de ces deux critères, j'aimerais revenir sur la critique que Rosenthal adresse aussi bien au cartésianisme traditionnel que contemporain. Cette critique est au centre de son propos et légitime dans une certaine mesure sa propre théorie. Les préjugés des cartésiens se cristallisent tout d'abord à travers la thèse centrale suivant laquelle la conscience est un trait essentiel et intrinsèque de nos états mentaux. Soutenir cette thèse revient, à en croire Rosenthal, à rendre toute explication de la conscience triviale et non

²¹³ Ce qui revient à affirmer que toutes nos pensées sont nécessairement conscientes comme le fait Descartes dans sa quatrième réponse où il affirme que nous n'aurions jamais de pensées en nous si elles n'étaient pas toujours conscientes.

²¹⁴ Cette conception cartésienne de l'esprit appelle d'autres attributs qui sont parfois d'ordre psychologique comme l'accessibilité immédiate à nos états (acquaintance) ou épistémologiques comme la connaissance indubitable que nous avons de nos états (représentation infaillible).

informative. En effet, si tous les états mentaux sont conscients comme l'affirment Descartes et après lui Brentano, alors on présuppose déjà le concept que l'on cherche à expliquer, d'où une explication circulaire et non informative du phénomène. Ensuite, si la conscience est un trait intrinsèque aux états mentaux, il s'ensuit que la conscience est une propriété monadique, atomique, non relationnelle et pour ces raisons donc inanalysable. Il y a, en effet, toujours quelque chose de mystérieux, pour ne pas dire douteux, à invoquer le caractère intrinsèque d'une chose pour l'expliquer. Une telle attitude participe en général d'une position primitiviste qui pose un phénomène *sui generis* explicable par rien d'autre que lui-même. Pour des représentationnalistes comme Kriegel et Rosenthal, qui tentent de donner une explication naturaliste du caractère phénoménal de l'expérience, c'est une pétition de principe de poser au début de l'enquête un phénomène *sui generis* qui bloque d'entrée de jeu la possibilité de donner une explication relationnelle et informative du phénomène que l'on cherche à expliquer. Nous devons au moins au début de l'analyse tenter de développer une approche réductive du phénomène à expliquer, ce qui n'empêche pas d'en conclure après analyse au caractère *sui generis* de ce dernier²¹⁵. Les cartésiens explicitement visés ici par cette critique sont Thomas Nagel et Colin McGinn qui cultivent un certain mysticisme de la conscience²¹⁶. Le caractère apparemment mystérieux de la conscience phénoménale au sens nagelien de « l'effet que cela fait » n'est dû ni à l'irréductibilité de l'expérience subjective, ni à la pauvreté de notre équipement cognitif, mais à un préjugé théorique issu de la tradition cartésienne et qui se retrouve dans certaines théories contemporaines selon lequel tous nos états mentaux sont conscients. Cette critique vise également les positions intrinséqualistes de la conscience phénoménale comme celle de Levine ou Jackson qui font de la conscience un épiphénomène qui ne participe pas à l'explication causale du comportement. Le problème de

²¹⁵ Kriegel U., *Subjective Consciousness : Self-Representational Approaches to Consciousness*, p. 100-105.

²¹⁶ Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, 2. Thinking that One Thinks, p. 47.

la thèse du caractère intrinsèque est qu'elle barre la route à une explication naturaliste de la conscience dans les termes d'une relation naturelle. Pourtant, comme le remarque Rosenthal,

L'esprit et la conscience sont des phénomènes du même genre que qu'autres phénomènes naturels dont on peut donner des explications étonnamment puissantes²¹⁷.

Or, puisque la présupposition naturaliste est incompatible avec la prémisse cartésienne intrinséqualiste, il est préférable, pour ne pas dire nécessaire, de faire de la conscience une *propriété extrinsèque* qui lie un état mental de premier ordre à un état d'ordre supérieur. La conscience d'un état mental tient dans une relation métaintentionnelle ou métareprésentationnelle entre deux états, un état cible de premier ordre et un état d'ordre supérieur sur lequel il se dirige et qu'il représente. L'état d'ordre supérieur prend alors l'état mental de premier ordre pour son objet intentionnel, et nous rend conscient de l'état initial en le représentant.

Selon cette vue, la conscience d'un état repose sur la relation réflexive qu'elle entretient avec des pensées d'ordre supérieur. Encore une fois, on insistera sur le fait qu'une telle position n'est possible que sur la base de l'abandon d'un certains nombres de prémisses cartésiennes, c'est-à-dire de la conception qui fait de la conscience un trait essentiel et intrinsèque de nos états mentaux. Si la conscience est un trait que partagent certains états mentaux, elle n'est ni essentiel, ni même nécessaire pour définir le mental. Au contraire, si l'on tient pour acquis qu'il y a des états mentaux qui se produisent hors du flux de la conscience, alors la difficulté induite par la thèse de la co-extension s'évanouit. L'erreur de l'approche cartésienne identifiée par Rosenthal est de « fusionner tacitement la conscience d'un état mental avec le

²¹⁷ Rosenthal D.M., « Deux concepts de conscience », dans Fisette D. et Poirier P., *Philosophie de l'esprit*, l'Harmattan, 1997, p. 166.

fait que nous nous en rendions compte²¹⁸ ». Un état n'est alors « mental » que si nous nous en rendons compte, c'est-à-dire si nous en sommes quelque part conscient. Or, il y a pourtant des états qui se produisent sans que nous nous en rendions compte, c'est-à-dire des états qui se produisent en dehors du flux de la conscience. Or, rien n'empêche de penser que ces *états inconscients* possèdent eux aussi des propriétés qualitatives de la même manière que les états conscients en possèdent. Il y a des états mentaux, nécessairement de premier ordre, qui possèdent certaines propriétés qualitatives. Ces états peuvent être conscients ou non conscients, cela ne modifie en rien leur aspect qualitatif. Les propriétés qualitatives deviennent alors un critère qui a alors plus d'extension que la conscience pour définir le mental puisqu'il y a à la fois des états qualitatifs conscients et inconscients. Cette critique en règle du cartésianisme vise là encore certains partisans de la conscience phénoménale.

Néanmoins, de son côté la position cartésienne a pour principale force de s'harmoniser parfaitement avec les intuitions du sens commun mais au prix, pense Rosenthal, d'une incapacité à donner une explication informative de la conscience. Le dilemme se pose de la manière suivante : Que devons-nous garder ? Les intuitions du sens commun ou la possibilité de donner une explication sur la conscience ? Le choix peut apparaître d'autant plus cornélien que la conscience semble indissociable des intuitions du sens commun. Il semble en effet qu'une théorie de la conscience doivent tenter de rendre justice à notre phénoménologie commune pour nous apparaître satisfaisante. Comme le reconnaît Rosenthal, il est préférable dans la mesure du possible de rendre compte de nos apparences phénoménologiques plutôt que de les dissoudre dans la théorie²¹⁹. Mais quand une croyance du sens commun fait obstacle à la possibilité de donner une explication naturaliste d'un phénomène alors il devient nécessaire de l'éliminer. C'est ce qui se produit avec les thèses cartésiennes de la co-

²¹⁸ Rosenthal D.M., « Deux concepts de conscience », dans Fisette D. et Poirier P., *Philosophie de l'esprit*, l'Harmattan, 1997, p. 176.

²¹⁹ Rosenthal D.M., *Ibid*, p. 168.

extension et du caractère intrinsèque de la conscience. On pourrait généraliser cette objection adressée au cartésien en affirmant avec l'éliminativisme que la physique n'aspire pas à reconstruire nos intuitions ordinaires sur la réalité, pourquoi en serait-il autrement avec les sciences de l'esprit ²²⁰? Il apparaît évident que l'explication scientifique des phénomènes naturels ne cherche pas à se conformer à nos intuitions. Bien souvent, la science œuvre à contre-courant de l'intuition. Néanmoins, ce qui est vrai de la reconstruction des phénomènes naturels qui nous sont extérieurs n'est peut-être pas transposable *stricto sensu* pour la conscience et nos états mentaux avec lesquels nous entretenons une relation privilégiée. Pour le dire comme Brentano, la philosophie et les sciences naturelles se différencient non pas selon leur méthode, mais selon leur objet. La conscience et le mental relèvent alors toujours d'une démarche naturaliste au sens large du terme, ce qui ne signifie pas qu'ils puissent ou doivent faire l'objet d'une réduction physicaliste. On connaît l'hostilité de Brentano à l'encontre de tout programme réductionniste, ce qui le situerait aujourd'hui aux antipodes de la position des Churchland ou de Crichton et Koch. Compte tenu de la proximité avec notre conscience et nos états mentaux que nous cherchons à expliquer, il me semble que cette objection éliminativiste ne touche que partiellement son but. D'une part, on voit mal à quoi ressemblerait une théorie de la conscience qui se débarrasserait de nos intuitions quotidiennes plutôt que de les expliquer.

Incontestablement, l'une des forces des théories d'ordre supérieur est de montrer que l'on n'est obligé d'adhérer ni à la version éliminativiste, ni à la version cartésienne de la conscience et de l'esprit, mais qu'il y a une autre voie crédible et autrement plus attirante que ces deux positions extrêmes²²¹. Cette voie médiane exploite une conception relationnelle de la conscience en termes d'états d'ordre supérieur qui représentent des états de premier ordre. Les théories d'ordre supérieur sont donc une explication non cartésienne de l'esprit qui opère une

²²⁰ *Ibid*, p. 167.

²²¹ Rosenthal D.M., *Ibid*, p. 167.

disjonction entre les états mentaux et la conscience que l'on a de se trouver dans ces états ; en somme, une explication dualiste du mental et de la conscience²²².

2.2. Les propriétés qualitatives des états mentaux

Pour une théorie des pensées d'ordre supérieur comme celle de Rosenthal, les propriétés qualitatives et intentionnelles sont les critères déterminants du mental. La stratégie aristotélicienne consiste à séparer ces traits distinctifs pour ensuite proposer une explication à chacune des deux types de propriétés. C'est à cette seule condition que nous pouvons ensuite donner une explication éclairante du phénomène de la conscience. On remarquera que la possibilité d'une explication en termes d'états d'ordre supérieur requiert préalablement le rejet de certaines affirmations très intuitives, comme par exemple l'idée que l'état sensoriel de la douleur est dépendant de la conscience que l'on a de se trouver dans cet état désagréable. Pourtant, selon la conception traditionnelle, la conscience participe de l'ontologie même de l'expérience de la douleur. Pour le dire comme Searle, le plaisir, la joie, la douleur ou tout état phénoménal du même acabit n'ont d'existence qu'à l'intérieur d'une ontologie à la première personne. On en vient alors à poser une relation constitutive forte, pour ne pas dire une relation d'identité entre la conscience et la douleur. Il n'y a de douleur qu'aussi longtemps que nous en sommes conscients. En effet, on peine à voir à quoi ressemblerait une douleur qui ne serait pas consciente. Le geste théorique très contre intuitif des théories d'ordre supérieur est de rompre l'apparente solidarité de la conscience et des qualités sensibles. Dans cette perspective, il n'est ni contradictoire, ni incohérent de soutenir qu'il existe des *qualia* inconscients. Ces *qualia* sont le propre des états mentaux qui peuvent ou non devenir conscients. Les théoriciens d'ordre supérieur émettent alors toutes sortes de propositions étonnantes pour justifier ce paradoxe apparent ; ils proposent de détacher « l'effet que cela fait » du sujet de cette expérience. En principe, il existe des expériences phénoménales sans

²²² *Ibid*, p. 180.

sujet, c'est-à-dire qu'il n'y a personne à qui « cela fait l'effet que cela fait ». Aussi troublante que soit cette phénoménalité inconsciente, elle est parfaitement cohérente avec le recours à des pensées d'ordre supérieur qui sont dépositaires de la conscience subjective, de la conscience que j'ai de me trouver moi-même dans un état mental particulier. Dans un récent article qui poursuit ces considérations, Rosenthal explore deux sens de la phénoménalité²²³. Cette distinction de même que l'article dans son ensemble est ouvertement dirigée contre la classification de Block, en particulier sa distinction entre la conscience d'accès et la conscience phénoménale²²⁴. Selon Block, on a affaire à deux concepts de conscience qui peuvent se produire indépendamment l'un de l'autre. En principe, un état peut être phénoménalement conscient sans être conscient au sens de la conscience d'accès et inversement. À ces deux sens de la conscience, on peut ajouter une troisième occurrence qui réfère à la réflexivité. Par conscience, on peut donc entendre la réflexivité, l'accessibilité globale et la phénoménalité²²⁵. À l'issue de sa classification, Block en conclut que les recherches scientifiques et empiriques (qui s'intéressent surtout à la question des corrélats neuronaux de la conscience) ciblent la conscience d'accès et échouent à rendre compte de la conscience phénoménale.

C'est précisément le bien-fondé de ce diagnostic que conteste Rosenthal, ce qui le conduit à distinguer deux sens de la phénoménalité, l'une mince (*thin phenomenality*) et l'autre épaisse (*thick phenomenality*). La première phénoménalité concerne les *qualia* ou les propriétés sensibles des états mentaux. Cette phénoménalité mince n'est pas en elle-même consciente. En d'autres termes, il peut se produire en nous des états mentaux essentiellement qualitatifs

²²³ Rosenthal D.M. (2002), « How Many Kinds of Consciousness ? », *Consciousness and Cognition* 11, p. 653-665.

²²⁴ Block N. (1995), « On a Confusion about the Function of Consciousness », *The behavioral and Brain Sciences* 18, p. 227-247.

²²⁵ Comme le remarque à juste titre Rosenthal dans cet article, il n'est pas du tout évident que les notions d'accessibilité globale et de phénoménalité fassent toutes deux référence à la conscience, telle qu'on l'entend habituellement. En effet, on ne voit pas pourquoi l'accessibilité globale serait une condition nécessaire à l'expérience consciente, tandis que la phénoménalité est, du point des théories d'ordre supérieur, en elle-même inconsciente. Par contre, la réflexivité est essentielle à l'expérience consciente.

ou sensoriels tels que la douleur, mais qui peuvent demeurer inconscients. En revanche, la phénoménalité épaisse est consciente ; elle est la phénoménalité mince avec un élément réflexif additionnel qui la rend consciente. Le problème de la conscience au sens nagelien de l'expérience phénoménale correspond à la phénoménalité épaisse ou encore à ce que Block appelle la réflexivité²²⁶. Or, en tant que la conscience d'un état implique une relation réflexive, la phénoménalité épaisse ne peut apparaître qu'en présence d'un état d'ordre supérieur²²⁷. Par contraste, la phénoménalité mince est indépendante de l'accessibilité et de la réflexivité. Elle est le propre des états mentaux. Aucun état d'ordre supérieur ne possède de telles qualités²²⁸.

Or, puisqu'il peut y avoir des états sensoriels purement qualitatifs qui peuvent se produire en dehors du flux de la conscience, il importe de donner une explication à part entière de ces états²²⁹. Dans le contexte des théories d'ordre supérieur et plus spécifiquement des pensées d'ordre supérieur, cette tâche est confiée à une théorie homéomorphique qui établit des relations étroites de ressemblances et de différences entre les qualités sensorielles des états mentaux et les propriétés des objets perçus²³⁰. Ce qui vaut pour la couleur en tant que phénomène physique vaut également pour la couleur en tant que propriété qualitative des états sensoriels. Selon l'explication proposée par Rosenthal, les ressemblances et différences de la couleur en tant que propriété physique sont isomorphes aux ressemblances et différences de la couleur en tant que qualité phénoménale. Ce genre d'explication suppose de séparer rigoureusement deux entités, la propriété perceptible et la qualité mentale pour ensuite les

²²⁶ Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, p. 192

²²⁷ Rosenthal D.M. (2002), « How many kinds of consciousness ? », *Consciousness and Cognition* 11, p. 659-660. Ainsi la phénoménalité épaisse n'est rien d'autre que la conscience subjective de la phénoménalité mince.

²²⁸ Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, p. 105.

²²⁹ *Ibid*, p. 135, p.142. Le problème traditionnel des qualités phénoménales dépend une fois encore de l'idée que la conscience est intrinsèque à ces qualités. Le problème s'évanouit une fois que l'on rejette cette prémisse.

²³⁰ Rosenthal D.M. (1991), « The Independence of Consciousness, and Sensory Quality » dans *Consciousness : Philosophical Issues* 1, p. 15-36 ; (1999), « Sensory Quality and the Relocation Story », *Philosophical Topics* 26, p. 321-350 ; « Sensory Qualities, Consciousness and Perception » dans *Consciousness and Mind*, Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 175-229 ; tous ses articles sont recueillis dans *Consciousness and Mind*.

relier étroitement. D'une part, la couleur en tant que propriété perceptible consiste en plusieurs fréquences d'ondes lumineuses associées à une amplitude donnée. Les différences de couleur que nous percevons dans notre champ visuel dépendent directement d'une variation de l'amplitude de ces fréquences d'onde. D'autre part, il faut distinguer de la couleur en tant que propriété perceptible des objets externes, la couleur en tant que qualité mentale de notre perception chromatique. La rougeur et la couleur rouge d'un objet dénotent deux propriétés distinctes qui entretiennent des relations systématiques de correspondance homéomorphe. Ainsi, les qualités phénoménales se ressemblent et se différencient de la même manière que certaines propriétés perceptibles des objets se ressemblent et se différencient²³¹. Par exemple, la qualité mentale orange se rapproche davantage de la rougeur que de la qualité du vert ou du bleu. Il se produit la même chose lorsque nous percevons des objets colorés. Je peux plus facilement confondre un objet orange avec un objet rouge qu'avec un objet vert. Une conclusion à laquelle on peut arriver à l'issue de cette explication homéomorphique est que la couleur mentale et la couleur physique font partie de la même famille de propriétés, celle de la couleur en général qui n'est en elle-même ni physique, ni mentale²³².

Les relations systématiques de correspondance homéomorphe ne concernent pas seulement les sensations visuelles mais valent également pour les autres modalités sensorielles. Les perceptions gustatives, tactiles ou encore olfactives se rapportent aussi à des propriétés des objets et peuvent donc s'expliquer selon le même schéma que la qualité mentale de la couleur pour la perception visuelle. Bien que nous ayons affaire à deux propriétés distinctes, l'une d'un état mental et l'autre d'un objet, il ne semble y avoir de qualités phénoménales que sur la base de propriétés objectives qu'une créature ou un agent perçoit ou peut percevoir. Les

²³¹ Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, p. 140

²³² Avec cette conclusion sur l'ontologie de la couleur dans l'expérience chromatique, on rejoint naturellement le phénoménalisme d'un Ernst Mach ou encore ce que Russell appellera plus tard un monisme neutre. De ce point de vue, la couleur fait partie des éléments fondamentaux de l'expérience dont la nature est antérieure à la distinction conceptuelle entre le physique et le mental.

qualités phénoménales sont en réalité ces propriétés objectives telles qu'elles sont replacées, relocalisées dans un espace mental de la qualité propre à la modalité sensorielle concernée. Se référant à Sellars, Rosenthal soutient que cette histoire de la relocalisation est le meilleur candidat pour réconcilier notre image manifeste et notre image scientifique du monde²³³. Selon cette explication, les propriétés qualitatives des états mentaux consistent en une réponse perceptuelle ou à ce que d'autres représentationnalistes comme Shoemaker et Kriegel appelle des *properties response dependant*²³⁴.

Incontestablement, une vertu d'une théorie des pensées d'ordre supérieur comme celle de Rosenthal est de proposer une explication simple des propriétés qualitatives. Cette explication ne vaut que sous réserve d'accepter l'idée contre-intuitive que la conscience n'est ni essentielle, ni intrinsèque à nos états sensoriels et au mental en général. Il devient alors nécessaire de distinguer rigoureusement ces deux questions. Les propriétés qualitatives sont les propriétés perceptibles des objets physiques, telles qu'elles sont replacées dans un espace de la qualité mentale propre à la modalité concernée, d'où ces relations systématiques de correspondance homomorphes. Les états mentaux qui ont ces qualités peuvent être ou non conscients. Lorsque c'est le cas, l'état cible est accompagné par une pensée d'ordre supérieur qui le représente. Le caractère conscient d'un état ne modifie pas son aspect qualitatif. En effet, Les différences n'interviennent qu'au niveau des propriétés des états cibles tandis que les pensées d'ordre supérieur prennent invariablement la forme assertive d'un jugement. Contrairement aux états mentaux, ces pensées n'ont aucune qualité sensible. Dès lors que nous sommes conscients de nous trouver dans ces différents états sensoriels, nous pouvons ensuite à la réflexion et dans l'introspection les identifier et les classer en référence à l'effet

²³³ Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, p. 170-173.

²³⁴ Kriegel U., *Subjective Consciousness : A Self Representational Theory of Consciousness*, chap.3, p. 87-100.

que cela fait d'être dans ces états²³⁵. On tient là l'origine de notre psychologie du sens commun.

Une autre conséquence importante accompagnant ce traitement des propriétés qualitatives est une mise au point terminologique du concept de conscience qui passe par un rejet de la distinction de Block entre la conscience d'accès et la conscience phénoménale que Rosenthal considère comme intenable. Les deux notions ne sont pas indépendantes, même conceptuellement. La conscience phénoménale et la conscience d'accès ne sont pas deux manières distinctes pour les états mentaux d'être conscients. Il existe probablement une grande variété d'états mentaux, mais ils ne peuvent devenir conscients que d'une manière : par la présence d'un état d'ordre supérieur qui les représente. Pour cette théorie, à l'instar de toutes expériences conscientes, un état n'est phénoménalement consciente (la phénoménalité épaisse) que sur la base de l'accessibilité d'un état cible à un état d'ordre supérieur. Ainsi, il semblerait que la conscience phénoménale soit subordonnée à la conscience d'accès au sens où la première ne peut se produire sans cette dernière. En relation avec Brentano, je reviendrai un peu plus tard sur l'importance de la conscience d'accès. Venons-en maintenant à la notion d'intentionnalité et à son rôle dans l'explication de la conscience en termes d'états d'ordre supérieur.

2.3 Intentionnalisme et états d'ordre supérieur

D'après le principe de transitivité et la division de la tâche explicative/représentationnelle qui en découle, l'intentionnalité semble être dans une théorie d'ordre supérieur comme celle de Rosenthal une notion omniprésente car elle intervient aussi bien au niveau de l'état mental initial que de l'état d'ordre supérieur. En effet, nous pouvons avoir des états intentionnels de premier ordre qui ont pour fonction de représenter certains aspects du monde, tandis que

²³⁵ Rosenthal D.M., *ibid*, p. 139-141.

d'autres d'ordre supérieur représentent ces premiers états. La conscience de l'état de premier ordre repose donc sur la représentation de cet état par un autre d'ordre supérieur. Si l'intentionnalité semble être partout, aux différents niveaux de notre vie mentale et consciente, l'intentionnalisme d'un théoricien d'ordre supérieur comme Rosenthal est pourtant plus modéré que celle de Brentano qui en fait la marque du mental. En effet, pour Brentano, tous les phénomènes psychiques et seulement eux partagent cette caractéristique de se rapporter à des objets. Aucun phénomène physique ne présente rien de semblable. Par contraste, la joie, le plaisir, mais aussi des états plus sophistiqués d'un point de vue cognitif tels que des croyances sont des phénomènes qui consistent en des relations intentionnelles à des objets. Selon Brentano, ce sont aussi des modes de la conscience et cela tient à sa décision d'identifier les phénomènes psychiques avec la conscience que l'on a de se trouver dans ces états, ce qui est capturée par la fameuse thèse de la co-extension du mental et du conscient. Les états mentaux sont d'une part intentionnels et d'autre part perçus dans la conscience interne ; tous les phénomènes du sens interne satisfont sans exception à ces deux conditions. Cela mène alors à reconduire la thèse cartésienne selon laquelle tous nos états sont conscients et donc à exclure de notre vie mentale l'idée d'états et de processus inconscients. Un partisan des théories d'ordre supérieur comme Rosenthal commence dès le début de son explication par rejeter cette prémisse cartésienne. Il est nécessaire que certains états se produisent hors du flux de la conscience pour pouvoir donner ensuite une définition informative de cette dernière. De la même manière que cela se passe avec le caractère qualitatif, nous pouvons avoir des états intentionnels qui demeurent inconscients. Cela ne préjuge rien quant à la valeur de l'intentionnalité pour une explication de la conscience en terme d'états d'ordre supérieur.

Comme pour Brentano, mais pour des raisons différentes que nous verrons plus loin²³⁶, la notion d'intentionnalité revêt une importance fondamentale pour la théorie d'ordre supérieur de la conscience, tout particulièrement pour la conception que l'on se fait de ces fameux états d'ordre supérieur. Pour Rosenthal, par exemple, les états d'ordre supérieur qui nous rendent conscients de nos états initiaux, les états mentaux de premier ordre, sont des pensées qui consistent en des formes purement intentionnelles. L'intentionnalité vient donc qualifier intégralement la nature de ces états de second ordre, lesquels sont dépositaire de la conscience subjective des états cibles²³⁷. Or, Rosenthal comprend ici la notion d'intentionnalité un peu comme tout le monde après Russell sous le paradigme des contenus d'attitude propositionnelle. Dans ces conditions, la nature intentionnelle de l'état supérieur qui nous rend conscient de l'état cible est calquée sur le modèle assertif et propositionnel d'un jugement ou d'une croyance. Un état sera « intentionnel » s'il prend la forme linguistique d'une proposition telle que « Pierre croit que *P* ».

On ne s'étonnera pas alors que Rosenthal place son intentionnalisme des pensées d'ordre supérieur sous le signe d'un rapprochement avec toute une philosophie du langage ordinaire représentée par des philosophes tels que Russell, Moore, Wittgenstein, Austin ou encore Searle. L'idée est ici d'exploiter certaines ressources de cette tradition, en particulier l'analyse des énoncés conçus comme des actes de discours, en termes de force assertive, de conditions de succès et de satisfaction pour étayer une analyse des états conscients, c'est-à-dire de ce en quoi consiste pour un état mental d'être conscient par opposition aux états qui se produisent en dehors du flux de conscience.

²³⁶ Voir la fin de ce chapitre sur le néo-brentanisme des théories d'ordre supérieur.

²³⁷ Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, p. 175.

Dans plusieurs de ces articles, Rosenthal insiste sur la relation intime, la connexion « spéciale » entre la pensée et le discours ou le langage²³⁸. À un niveau de platitude élémentaire, le discours semble *a priori* être l'expression de la pensée²³⁹. Lorsque je dis que je crois qu'il pleut ou que je désire manger une pomme, je ne fais qu'exprimer l'état mental dans lequel je me trouve. Or, pour cela, un acte de discours doit avoir le même contenu propositionnel que l'état mental qu'il exprime, autrement dit les mêmes propriétés intentionnelles²⁴⁰. La thèse majeure avancée par Rosenthal est qu'un acte de discours doit avoir le même contenu propositionnel que l'état mental qu'il exprime et la force illocutoire correspondant à l'attitude mentale.

Dans ce contexte, la distinction entre *exprimer* et *rapporter* nos états mentaux est cruciale car, de l'aveu même de Rosenthal, elle est l'argument central en faveur de sa propre théorie de la conscience, théorie selon laquelle un état mental est conscient s'il est accompagné par un état d'ordre supérieur²⁴¹. On admet généralement deux manières de transmettre ou de se référer à nos propres états mentaux. Je peux *exprimer* ma pensée que *p* ou *rapporter* que je pense que *p*. Pour reprendre l'exemple de Rosenthal, si je pense que la porte est ouverte, je peux communiquer ma pensée en disant simplement « La porte est ouverte » mais je peux aussi dire « Je crois que la porte est ouverte ». Dans le premier cas, j'exprime ma pensée, tandis que dans le second, je décris l'état dans lequel je me trouve, c'est-à-dire la croyance que la porte est ouverte²⁴². On a ici affaire à deux attitudes mentales, deux manières distinctes de transmettre ou communiquer nos états mentaux que l'on peut facilement confondre car elles

²³⁸ Rosenthal, D.M., (1993) « Thinking that One Thinks », dans Davies M et Humphreys G.W., *Consciousness : Psychological and Philosophical Essays*, Oxford, Basil Blackwell, 1993, p. 197-223 ; (1995) « Moore's Paradox and Consciousness », *Philosophical Perspectives*, vol. 9, p. 313-333; (1998) « Consciousness and its Expression », *Midwest Studies in Philosophy XXII*, p. 294-309; Tous les articles sont recueillis dans son ouvrage de 2005, *Consciousness and Mind*.

²³⁹ De manière quelque peu surprenante, Rosenthal endosse cette conception relativement simpliste du langage qui en fait pour ainsi dire le vêtement transparent de la pensée. Conformément à sa nature expressive, le langage n'est que le véhicule de la pensée et des états mentaux.

²⁴⁰ Rosenthal D.M., *idid*, p. 93.

²⁴¹ *Ibid*, p. 52.

²⁴² *Ibid*, p. 49.

possèdent les mêmes conditions de réussite. En effet, à première vue, les conditions pour exprimer correctement une croyance sont les mêmes que pour rapporter le fait que je me trouve dans cette croyance²⁴³.

Si l'expression et la capacité à rapporter ses propres états possèdent les mêmes conditions de réussite, elles possèdent néanmoins des conditions de vérité différentes. Cette idée qu'un même énoncé peut avoir des conditions de vérité différentes, mais les mêmes conditions de réussite rejoint ce que Wittgenstein a appelé dans ses *Investigations philosophiques* le paradoxe de Moore. Ce paradoxe est tiré de l'absurdité putative inhérente à certains énoncés qui prennent une forme telle que « *p* et je ne crois pas que *p* ». En principe, je peux dire « Il pleut mais je ne crois pas qu'il pleut » sans me contredire et bien que cela soit entièrement absurde. À la limite, on peut imaginer que je ne fais qu'exprimer deux pensées plus ou moins simultanées. Il semble en revanche plus difficile voir comment je pourrais transmettre ces deux pensées dans une même sentence de manière cohérente. Il est encore plus difficile de penser que la sentence « il pleut mais je ne pense pas qu'il pleut » exprime et rapporte le même état sans tomber dans la contradiction. À en croire Rosenthal, la divergence des conditions de vérité de l'expression d'un état et la capacité de le rapporter montre pourquoi le paradoxe de Moore n'est pas une contradiction actuelle²⁴⁴. Ce paradoxe montre à son tour que tout acte sincère de discours exprime un état mental avec la même force et le même contenu propositionnel que cet état lui-même. Si je dis que je crois que la porte est ouverte, mon acte de discours me dit quelque chose non pas sur la porte mais sur ma croyance. Dans ce cas, l'acte de discours a une force illocutionnaire correspondant à l'attitude mentale de la croyance.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, 2. Thinking that one thinks, p.51.

La distinction entre *exprimer* et *rapporter* présente dans la théorie des pensées d'ordre supérieur de Rosenthal des conséquences importantes pour la conscience²⁴⁵. Cette distinction est elle-même sous-tendue par l'idée d'un rapprochement et même d'une correspondance entre la pensée et le langage. Un état mental et un acte de discours, affirme Rosenthal, « ont ceci de commun... qu'ils portent sur le même objet, ont les mêmes conditions de performance ou de vérités ; ils sont tous deux vrais sous les mêmes circonstances²⁴⁶ ». Cette distinction entre exprimer et rapporter est valable pour toute notre vie consciente, ce qui inclut émotions et humeurs et pas seulement les pensées. Comme pour le représentationnalisme en général, les sensations semblent être une difficulté supplémentaire pour ce genre d'explication, car il est communément reconnu que de tels « états » ne possèdent pas de contenu propositionnel. Cela ne signifie pas *ipso facto* que les sensations ne sont pas d'une manière ou d'une autre exprimables. Je peux exprimer ma douleur à travers un rictus, une expression faciale ou encore par une interjection telle que « Aïe ». Je pense ensuite dire que « Cela fait mal » ou « J'ai mal ». « Aïe » et « cela fait mal » sont des énoncés identiques au regard de leur contenu propositionnel et cela bien que ni la sensation, ni son expression n'aient de contenu propositionnel²⁴⁷. Si je veux rapporter cette sensation corporelle, je dirai alors « J'ai mal » pour faire référence à l'état douloureux dans lequel je me trouve. Cette sensation sera alors rapportée verbalement sous la forme d'un énoncé expressif qui possède un contenu propositionnel de la même manière que sont rapportées les autres états conscients. Ainsi, on peut toujours admettre des affirmations telles que « Aïe et je n'ai pas mal ! » comme doué de sens, c'est-à-dire ne formant pas une contradiction tout en étant totalement absurde²⁴⁸.

Les sensations corporelles dans la mesure où elles sont conscientes doivent pouvoir être exprimées et rapportées dans un acte de discours qui prend invariablement la forme d'une

²⁴⁵ *Ibid*, p.55.

²⁴⁶ *Ibid*, p.52.

²⁴⁷ *Ibid*, p.52.

²⁴⁸ Rosenthal D.M., *ibid*, p.52.

assertion. Tout état conscient quel qu'il soit peut toujours être rapporté à travers un acte de discours qui a la même force et le même contenu propositionnel que l'état qu'il exprime. Si l'on peut concéder que cette réponse est acceptable pour les sensations corporelles, la difficulté s'accroît lorsque l'on considère le cas des impressions sensorielles. En effet, aucun acte de discours, ni mimique comportementale ne peut exprimer l'impression sensorielle attachée à la perception chromatique d'une surface rouge par exemple²⁴⁹. On voit encore moins comment un acte de discours pourrait exprimer la différence purement qualitative qui sépare deux perceptions chromatiques portant sur deux objets aux couleurs différentes. Il y a néanmoins différentes manières de répondre à ce présumé contre-exemple. D'une part, ces impressions sensorielles ou sensations perceptuelles correspondent à ce que Rosenthal appelle la *phénoménalité mince*. Comme nous l'avons vu, cette phénoménalité est le propre des états mentaux. Par elle-même, elle n'est pas consciente. Pour qu'elle le soit, il faut ajouter un élément réflexif, la présence d'un état d'ordre supérieur qui nous rend conscient d'un état cible possédant tels ou tels aspects qualitatifs. Dans les cas où nous ne sommes pas conscients des états qui se produisent en nous, la difficulté s'évanouit puisque *la distinction entre exprimer et rapporter s'applique aux seuls états conscients*. Les états inconscients sont des états que nous ne sommes pas capables d'exprimer et de rapporter. Le problème se pose alors seulement quand la conscience d'un état qui possède ces qualités sensorielles est conférée par un état d'ordre supérieur numériquement distinct. Dans ce cas, on peut toujours dire que les impressions sensorielles accompagnent un acte de perception de sorte que ces sensations perceptuelles conscientes réfèrent à la manière dont un objet nous apparaît. Ainsi, ces impressions font partie d'un état qui est exprimé et rapporté à travers une assertion. La pensée d'ordre supérieur exprime le contenu propositionnel de l'état perceptif, mais non pas la qualité qui lui revient en propre²⁵⁰. Pour cela, il faut faire intervenir un acte supplémentaire

²⁴⁹ *Ibid*, p. 53-54.

²⁵⁰ Rosenthal D.M., *Ibid*, p. 56-57.

d'introspection qui isole le caractère qualitatif de l'état²⁵¹. De toute manière, il est préférable de ne pas trop faire cas de ces exemples extrêmes qui se situent à la périphérie de notre concept populaire d'état mental²⁵².

Pour récapituler, on peut dire que tous les états conscients sont des états que l'on peut rapporter à autrui sous la forme d'une attitude propositionnelle. Certains états, comme les perceptions corporelles, ne peuvent être rapportés de manières linguistiques et verbales mais peuvent l'être à travers des expressions corporelles²⁵³. Les créatures qui possèdent des capacités linguistiques suffisantes peuvent verbalement exprimer tous les autres types d'états mentaux. Dans ce cas, l'expression verbale a le même contenu propositionnel que l'état qu'il exprime et la force illocutoire correspondante à l'attitude mentale.

Pour les raisons évoquées, la distinction entre *exprimer* et *rapporter* présente des conséquences fondamentales pour la relation entre le mental et le conscient²⁵⁴. À la limite, on peut penser que les états mentaux inconscients peuvent être exprimés de manière non verbale par une sorte de réaction comportementale. En revanche, la capacité à rapporter nos états mentaux est le propre des états conscients. Aucun état inconscient ne peut être rapporté. Intuitivement, cette capacité de rapporter un de nos états est la preuve manifeste que celui-ci se produit à l'intérieur du flux de notre conscience. Un état est dit « conscient » si et seulement s'il peut être rapporté sous la forme d'une assertion²⁵⁵.

²⁵¹ Comme nous le verrons un peu plus loin, l'introspection consiste en un état de troisième ordre qui rend conscient un état d'ordre supérieur qui est en lui-même inconscient, de la même manière que ce dernier rend conscient un état cible.

²⁵² Descartes, par exemple, a vu dans les sensations l'origine de l'erreur et les a pour cette raison expulsées du domaine du mental. Il y a un sens à se demander si des « états » éminemment sensoriels sont réellement des états mentaux. Après Descartes, Brentano considèrerait que les contenus sensoriels consistaient en des phénomènes physiques.

²⁵³ C'est par exemple le cas pour la douleur qui est observable du point de vue d'une tierce personne par sa manifestation corporelle telle que des gesticulations ou une expression faciale. C'est sur la seule base de ces expressions corporelles que nous attribuons à autrui des états phénoménaux tels que la douleur.

²⁵⁴ Rosenthal D.M., *Ibid*, p. 55.

²⁵⁵ Gulick v. R., (1988) « A Functionalist Plea for Self Consciousness », *Philosophical Review* 97, p. 149-188 où il défend des vues similaires, en affirmant que nous concevons la conscience de soi (*self-consciousness*) à

La relation entre exprimer et rapporter doit se comprendre de manière asymétrique. Il semble qu'aucun état qui soit rapporté ne puisse rester inexprimé. La description d'un état à la première personne implique que le sujet soit capable d'exprimer verbalement cet état. On ne peut pas rapporter un état que l'on n'est pas capable d'exprimer. La proposition inverse n'est toutefois pas vraie : je peux exprimer un état, par exemple, par une manifestation ou une réaction physiologique de mon organisme sans être capable de verbalement le rapporter, donc sans véritablement en être conscient. En revanche, lorsque je suis capable de rapporter un état, j'exprime sous un mode assertif l'état dans lequel je me trouve. La différence entre exprimer et rapporter est à chercher du côté des ressources cognitives et conceptuelles de l'agent. De ce point de vue, la capacité de rapporter un état requiert une réflexivité supplémentaire qui est étrangère à la simple expression de cet état. On peut éclaircir cette idée en exploitant avec Rosenthal la distinction de Norman Malcolm entre l'action de penser (*thinking*) et avoir des pensées (*having thoughts*)²⁵⁶. Suivant cette distinction, les animaux privés de capacités linguistiques peuvent penser (*thinking*), mais pas avoir des pensées au sens où ils peuvent exprimer des états intentionnels mais pas rapporter le fait qu'ils se trouvent dans ces états. Ces états intentionnels restent pour ces créatures des états inconscients. Un état conscient est un état qui est à la fois exprimable mais surtout que l'on peut rapporter.

Dans ces conditions, la capacité de rapporter un état mental particulier ne signifie pas autre chose que la capacité d'exprimer des pensées d'ordre supérieur à propos du fait que l'on est dans cet état²⁵⁷. On remarquera que là encore la capacité de rapporter à autrui l'état dans lequel je me trouve suppose préalablement des capacités de communication relativement sophistiquées, ce qui semble avoir pour effet de priver toutes les créatures non linguistiques

partir de cette capacité à rapporter à autrui les états dans lesquels je me trouve. Gulick définit ensuite la *self-consciousness* comme « une information réflexive métapsychologique ». Un état mental est « conscient » s'il a un contenu informationnel qui implique d'autres états mentaux (voir son modèle HOGS que je traiterai un peu plus loin dans le dernier chapitre).

²⁵⁶ Rosenthal D.M., *ibid*, p. 62.

²⁵⁷ *Ibid*, p. 61

d'expériences conscientes. Une manière de répondre à cette objection d'une « surintellectualisation » de la conscience est de montrer que la richesse syntaxique et la sémantique compositionnelle à l'œuvre dans le langage humain ne sont pas requises pour réaliser certains actes de discours ou encore exprimer une expérience phénoménale simple comme la douleur par exemple²⁵⁸. L'important n'est pas tant la complexité des pensées qu'une créature peut exprimer que la capacité à réaliser deux attitudes mentales distinctes. Cette dernière capacité est des plus importante car elle participe de l'idée même que la conscience d'un état repose sur la présence d'une pensée d'ordre supérieur qui est exprimée par un acte de discours qui prend la forme d'une assertion. Il ne faut pas interpréter la pensée d'ordre supérieur comme un effet de cette capacité de rapporter ; la conscience d'être dans un état mental particulier ne résulte pas de l'activité linguistique d'une créature ou d'un agent qui rapporte son état. Conformément à sa nature, un acte de discours ne fait qu'exprimer des états conscients, c'est-à-dire des pensées d'ordre supérieur. La capacité à rapporter nos états sert la stratégie réductrice qui tente d'expliquer les états conscients dans les termes d'une créature qui se tient dans une certaine relation intentionnelle (ou métaintentionnelle) à ces états. Tel est le sens du principe de transitivité auquel vient s'associer la distinction asymétrique entre exprimer et rapporter qui sert d'argument central à la théorie des pensées d'ordre supérieur.

En dépit de son isomorphisme et à l'instar de la distinction entre exprimer et rapporter, la relation entre la pensée et le discours est marquée par une singulière asymétrie qui vient la caractériser et qui exprime le primat de la pensée sur le langage. La pensée est toujours première par rapport à son expression et elle peut aussi rester inexprimée. Cela ne vaut pas pour les actes de discours qui présupposent l'existence d'états mentaux. En ce sens, toute position sur la relation entre la pensée et le langage doit, pour apparaître satisfaisante, rendre compte à la fois des ressemblances et des différences entre l'état mental et son expression.

²⁵⁸ *Ibid*, p. 100-105.

Traditionnellement, cette préséance de la pensée sur le langage s'accompagne de certaines vues fondationnalistes qui suggèrent que l'étude de l'esprit doit précéder celle du langage. C'est à cette interprétation que semble se rallier Rosenthal dans un premier temps qui cite Chisholm lequel affirme que seules les pensées sont source d'intentionnalité²⁵⁹. Conformément à la thèse de Brentano que Chisholm a largement contribué à diffuser, l'intentionnalité est originairement et fondamentalement la marque du mental. Les actes de discours sont aussi intentionnels, mais d'une manière dérivée ; ils ne font qu'hériter d'une intentionnalité plus fondamentale qui est celle du mental et de la pensée²⁶⁰. D'après cette position répandue dans la tradition philosophique, la pensée et langage appartiennent à la même famille conceptuelle à l'intérieur de laquelle la pensée occupe une place privilégiée au détriment du langage qui dépend causalement, mais aussi conceptuellement du mental en général²⁶¹. Comme l'a relevé Rosenthal, cette priorité conceptuelle repose largement sur l'idée cartésienne d'une intentionnalité intrinsèque du mental par opposition à une intentionnalité dérivée qui caractérise le discours et le langage. La thèse d'une intentionnalité intrinsèque du mental jouit d'une force intuitive considérable²⁶². Pour évaluer cette force intuitive, il reste à voir ce que l'on entend par intentionnalité intrinsèque et de quelle manière on peut l'articuler à l'intentionnalité dérivée des actes de discours. On peut avec Searle relier et expliciter ces deux types d'intentionnalité en les considérant du point de vue du niveau de leur réalisation physique²⁶³. Les actes de discours sont constitués de phrases, elles-mêmes composées de mots qui possèdent des propriétés phonétiques. En ce sens, les mots sont intentionnels en vertu de ces propriétés physiques, observables, qui, en elles-mêmes, ne sont

²⁵⁹ Rosenthal D.M., « Two Concepts of Consciousness » dans *Consciousness and Mind*, p.24

²⁶⁰ La suggestion de Chisholm est d'expliquer le caractère intentionnel du langage en référence à nos attitudes psychologiques. C'est en ce sens que l'étude des actes de discours dépend conceptuellement et pas seulement causalement d'une étude psychologique des états mentaux.

²⁶¹ Rosenthal D.M., *ibid*, p.82

²⁶² *Ibid*, p.83. Par intentionnalité intrinsèque, il faut ici entendre une propriété non relationnelle.

²⁶³ Searle J., *L'Intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad.fr. C. Pichevin, Éd. De Minuit, Paris, 1985. Sur la distinction entre intentionnalité intrinsèque et intentionnalité dérivée, voir le chapitre 7 sur les rapports intentionnels d'états intentionnels et d'actes de langage.

pas intentionnelles. La situation est bien sûr très différente pour l'intentionnalité intrinsèque. Nos états mentaux ne sont pas intentionnels en vertu de posséder certaines propriétés ; ils sont d'emblée décrits comme des entités intentionnels. Il n'y a pas de médium pour les états mentaux comme c'est le cas des mots pour les actes de discours. On dira alors que l'intentionnalité des énoncés est dérivée car on peut les décrire dans les termes de leur réalisation physique qui n'implique rien d'intentionnel. En revanche, on ne peut pas expliquer les états mentaux sans faire référence à leur caractère intentionnel²⁶⁴.

Néanmoins, cette distinction entre une intentionnalité intrinsèque et une intentionnalité dérivée, aussi séduisante qu'elle paraisse, soulève un certains nombres de difficultés et de problèmes. Prenons l'exemple d'un énoncé qui possède une intentionnalité dérivée. L'énoncé, en tant que tel, consiste en des traces d'encre sur une surface blanche, la feuille. L'encre de ces marques est une substance liquide qui résulte de la mise en solution de colorants de différentes origines dans un solvant de la même façon que le papier sur lequel est écrit l'énoncé est une matière produite à partir de fibres cellulosiques végétales et animales. Tous ces phénomènes sont de nature strictement physiques. Comment peut-on alors expliquer que certains de ces phénomènes ont un caractère intentionnel, tandis que d'autres en sont dépourvus ? Comment peut-on même identifier les phénomènes physiques qui sont intentionnels comme un énoncé des autres phénomènes physiques qui ne le sont pas ? Ce problème ne se limite pas à un énoncé écrit. Dans un discours oral, je m'adresse à mon ou mes interlocuteurs à travers un ensemble de phrases qui consistent du point de vue de leur réalisation physique en une consécution temporelle de sonorités qui possèdent telle ou telles propriétés observables comme la hauteur. Seul l'acte de discours a une intentionnalité dérivée : les sons et les marques sont des phénomènes physiques qui n'appellent dans leur

²⁶⁴ *Ibid*, p. 85

explication rien qui soit intentionnel²⁶⁵. Pourtant, on attribuera bien à ce complexe sonore qu'est le discours oral une intentionnalité dérivée, en tant que ce complexe exprime les pensées de quelqu'un. Mais alors pourquoi ne pas attribuer ce caractère intentionnel à d'autres sons que l'on retrouve dans la Nature et qui résulte de causes diverses et fortuites ? Comment peut-on même identifier un son intentionnel d'un autre qui ne l'est pas²⁶⁶ ? La distinction entre les deux types d'états mentaux pose exactement le même problème pour les états mentaux dont les événements neuronaux sont présumément, pour reprendre l'expression de Searle, la base biologique. Il faut alors expliquer comment et pourquoi ces événements ont un caractère intentionnel par contraste avec d'autres événements ou états physiologiques de la créature qui ne l'ont justement pas²⁶⁷. Plus important encore, les états mentaux causent certes des actes de discours mais aussi d'autres états mentaux et des attitudes²⁶⁸. Quand je pense à quelque chose, il arrive fréquemment que cette pensée en provoque une autre. Une pensée en cause alors une autre. Devra-t-on alors dire que l'état causé a une intentionnalité dérivée comme le discours ? Répondre positivement à cette question semble mener inéluctablement à une contradiction ou du moins à quelque chose d'extrêmement paradoxal. En effet, si tel était le cas, comment ferait-on pour distinguer les états mentaux intrinsèquement intentionnels de ceux qui ne le sont que de façon dérivée ? Il n'y a aucune raison de croire que les états mentaux causent d'autres états mentaux d'une manière différente qu'ils causent des actes de discours. Or, puisque les états mentaux peuvent à la fois être leurs causes et leurs effets, il est préférable d'abandonner cette distinction, ce qui n'empêche pas d'expliquer la préséance des états mentaux sur les actes de discours. Les pensées sont sources d'intentionnalité pour les actes de discours exactement de la même manière qu'elles le sont pour d'autres états

²⁶⁵ Rosenthal D.M., *ibid*, p. 85.

²⁶⁶ *Ibid*, p. 86

²⁶⁷ *Ibid*, p. 94

²⁶⁸ Rosenthal D.M., *ibid*, p.94. Excepté si l'on adopte un épiphénoménalisme particulièrement radical du mental, il est difficile de ne pas penser que les états mentaux participent d'une manière ou d'une autre à la production du comportement.

mentaux²⁶⁹. La primauté du mental se comprend comme une antériorité causale et non comme une dépendance conceptuelle²⁷⁰.

Compte-tenu des problèmes qu'elle soulève et sans quelques raisons indépendantes, un partisan des théories d'ordre supérieur comme Rosenthal montre qu'il est préférable d'abandonner cette distinction entre deux types d'intentionnalité. Son intentionnalisme des pensées d'ordre supérieur aboutit à une théorie causale de l'expression qui rejoint ce que l'on pourrait appeler un principe d'asymétrie épistémologiquement neutre qui n'entraîne aucune conséquence sur l'étude du langage²⁷¹.

2.4 Conscience et introspection

Traditionnellement, on définit l'introspection comme un processus perceptuel qui nous donne accès à nos propres états mentaux. L'introspection consiste en un accès expérientiel à ses propres états. D'emblée, on peut identifier cette opération mentale en la distinguant de la conscience de tous les jours. L'introspection consiste en une opération attentive, rare, délibérée et réflexive tandis qu'aucune de ses caractéristiques ne s'applique à la conscience de tous les jours²⁷². Il vaut donc mieux considérer l'introspection comme un mode particulier de la conscience en général mais qui appelle néanmoins quelque chose de plus qu'être simplement conscient d'être dans un état mental particulier. Or, si l'on ne peut pas identifier la conscience introspective à une pensée d'ordre supérieur, elle ne peut consister qu'en une pensée de troisième ordre qui rend conscient la pensée d'ordre supérieur de la même manière qu'elle-même nous rend conscient de nos états cibles. À l'image des pensées de second ordre,

²⁶⁹ *Ibid*, p. 95

²⁷⁰ Autrement dit, les états mentaux précèdent et causent les actes de discours sans qu'une étude du langage doive se fonder préalablement sur une étude des phénomènes psychologiques.

²⁷¹ Il serait intéressant de traiter ailleurs plus en profondeur la place du langage dans la théorie des pensées d'ordre supérieur de Rosenthal. En effet, selon cette théorie, la conscience semble posséder quelques traits linguistiques à moins que ce ne soit l'expérience consciente qui requiert la possession d'un langage symbolique. Si l'on suit cette dernière voie, le langage est davantage une conditions de possibilité pour qu'une créature puisse avoir des états conscients qu'un trait caractéristique de la conscience elle-même.

²⁷² Rosenthal D.M, *Consciousness and Mind*, p. 107.

les pensées de troisième ordre, responsable de la capacité à introspecter nos états, ne sont pas en elles-mêmes conscientes. Elles ne possèdent pas non plus de qualités qui lui sont propres. Contrairement à une opinion répandue, soutenue en autres par Lycan, l'introspection n'est donc pas une perception en direction de ses propres états puisqu'à toute perception sont associées des qualités phénoménales, mais une pensée à propos d'une pensée d'ordre supérieur. Il ne résulte de cette explication ni circularité vicieuse, ni régression à l'infini. Nous pouvons devenir conscients de nos états aussi bien de manière non introspective qu'introspective. La seule différence tient dans l'intervention d'une pensée de troisième ordre essentielle à la conscience introspective. En revanche, on voit mal à quoi ressemblerait une pensée de quatrième ou de cinquième ordre²⁷³.

Ici encore, on insistera sur la stratégie réductrice des théories d'ordre supérieur qui explique le phénomène de la conscience à partir d'éléments intentionnels eux-mêmes non conscients. Tout d'abord, les états mentaux qui sont les états cibles ne sont pas conscients. Contre la conception cartésienne de l'esprit, les états de premier ordre ne sont au départ jamais conscients. Ils le deviennent éventuellement s'ils sont accompagnés d'états d'ordre supérieur. Tous comme les états mentaux, les états d'ordre supérieur ne sont pas eux non plus conscients. Pour qu'ils le soient, il faut faire intervenir une pensée de troisième ordre qui est à l'origine de notre capacité d'introspection. Enfin, et c'est là probablement le plus important, la relation intentionnelle qui relie un état d'ordre supérieur à un état cible est elle aussi de nature inconsciente. Dans la théorie des pensées d'ordre supérieur, cette relation prend alors la forme d'une inférence inconsciente.

²⁷³ Nous n'avons tout simplement pas de mot pour décrire ce que seraient de telles pensées. On pourrait peut-être penser qu'un souvenir qui relate qu'à un moment donné dans le passé j'introspectais le cours de mes pensées, puisse faire intervenir une pensée de quatrième ordre. Dans tous les cas, il s'agit de cas limites et rares qui n'affectent pas le bien-fondé de la présente explication.

Même si Rosenthal ne le cite pas, cette idée d'inférence inconsciente fait fortement écho aux travaux en physiologie de la perception menée par Hermann von Helmholtz à la fin du 19^e siècle. On attribue généralement la paternité de cette notion à ce contemporain de Wundt et de Hering²⁷⁴. Selon Helmholtz, les qualités associées aux perceptions sensorielles appartiennent exclusivement au système nerveux tandis que nous acquérons notre connaissance de l'ordre spatial à travers la perception d'une séquence inchangée de différentes impressions sensorielles qui se réfèrent au même objet. Ce passage issu d'un article de 1878 sur les faits dans la perception est particulièrement représentatif de son empirisme des *percepts* :

It is easy to see that by moving our fingers over an object, we can learn the sequences in which impressions of it presents themselves and that these sequences are unchanging, regardless which fingers we use. It is thus that our knowledge of spatial arrangement of objects is attained. Judgments concerning their size result from the observations of congruence of our hand with parts and points of an object's surface, or from the congruence of the retina with parts or points of the rétinale image. A strange consequence, characteristic of the ideas in the minds of individuals with at least some expérience, follows from facts that the perceived spatial ordering of the things originates in the sequences in which the qualities of the sensation are presented by our moving sense organs : the objects in the space around us appear to possess the qualities of our sensations. They appear to be red or green, cold and warm, to have an odour or a taste ad so on. Yet the qualities belong only to our nervous system and do not extend at all into the space around us. Even when we know this, however, the illusion does not cease, for it is primary and fundamental truth. The illusion is quite simply the sensations which are given to us in spatial order to begin with²⁷⁵.

De la sensation d'un objet, je ne peux pas inférer directement sa localisation. Les propriétés perceptibles telles que la séparation dans l'espace de deux objets se fondent sur des inférences inconscientes qui proviennent de notre expérience et des propriétés de nos organes sensoriels. Nous devenons conscients que l'objet perçu est un seul et même objet en examinant la position de nos organes sensoriels. La conscience de la distinction d'une position spatiale, condition nécessaire pour la perception de la profondeur et de la distance, est une capacité

²⁷⁴ Il faudrait aussi mentionner une autre figure importante en la personne de Lotze dont la théorie des signes locaux (*Local Zeichen*) a joué une grande importance sur Helmholtz lorsqu'il était en poste à Königsberg.

²⁷⁵ Helmholtz H.v. (1878), « The Facts in Perception », dans Kahl R., *Selected Writings of Hermann von Helmholtz*, Weylesyan University Press, Middletown, Connecticut, 1971, p. 376-377.

acquise et non innée. Selon cette explication constructiviste, l'espace perceptuel correspond alors à une généralisation mentale de notre position et de notre orientation vers les objets dans l'espace. Nous découvrons les propriétés générales de l'espace en remarquant qu'elles ne changent pas quand les objets se placent ou que nous changeons de position. L'organisation spatiale des objets résulte de ces inférences inconscientes qui consistent en des ajustements du cerveau en vue de produire une image cohérente et unifiée de l'expérience. On voit alors se dessiner le parallèle avec la relation métaintentionnelle inconsciente dont se sert Rosenthal dans sa théorie. Sans relation intentionnelle ou inférence inconsciente, il n'y aurait tout simplement pas d'expérience consciente. On ne peut difficilement s'empêcher de penser que le recours à ce genre de notions est solidaire d'une stratégie réductrice qui vise à expliquer la conscience par ce qu'elle n'est manifestement pas²⁷⁶.

2.5 Les modes psychologiques des états d'ordre supérieur

Le modèle d'ordre supérieur de la conscience (*High-Orderism*) forme une famille de théories qui se partagent essentiellement en deux modèles et quatre théories de la conscience²⁷⁷. Je me contenterai ici de décrire et discuter l'opposition centrale entre le modèle des perceptions d'ordre supérieur et celui des pensées d'ordre supérieur. Je laisse volontairement de côté la théorie des descriptions d'ordre supérieur de Dennett et celle des perceptions d'ordre supérieur des Churchland qui me paraissent sans lien avec le thème du néo-brentanisme.

²⁷⁶ Cette stratégie s'oppose aux positions primitivistes qui soutiennent que la conscience est un phénomène *sui generis* qui ne peut être expliqué par rien d'autre que par lui-même. Pour cette position, la conscience est intrinsèque aux états mentaux.

²⁷⁷ Carruthers P., (2003) « The Evolution of Consciousness » dans Carruthers P. et Chamberlain, *Evolution and Human Mind : Modularity, Language and Méta-Cognition*, Cambridge University Press, 2000, p. 254-276 ; Carruthers P., (2007) « Higher Order Theories of Consciousness », *Stanford Encyclopedia of Philosophy* : <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-higher/>.

En dépit de la diversité de ces théories, on peut les rassembler sous les hypothèses suivantes :

1. Séparation entre niveaux inférieurs et niveaux supérieurs
2. Distinction entre états conscients et états non conscients (Postulat d'états non conscients aussi bien pour les états intentionnels que sensoriels)
3. Un état conscient est un état mental que nous sommes conscients d'avoir (principe de transitivité).
4. Ce métaétat intentionnel prend une forme assertive, c'est-à-dire la forme d'une croyance ou d'un jugement.
5. La conscience est un prédicat extrinsèque et relationnel d'un état d'ordre supérieur
6. La relation entre état de premier et état d'ordre supérieur doit être immédiate et non inférentielle pour garantir le point de vue à la première personne.
7. Le caractère réflexif du contenu d'ordre supérieur²⁷⁸

La question par excellence qui divise les théories d'ordre supérieur concerne la modalité psychologique de l'état d'ordre supérieur. Ces théories se distinguent par la manière qu'elles ont d'implémenter le principe de transitivité²⁷⁹. En effet, soit nous devenons conscients de nos états par l'intervention de pensées d'ordre supérieur, soit par le concours de quelques perceptions d'ordre supérieur. Les principaux représentants du modèle des perceptions d'ordre supérieur sont Armstrong et Lycan, tandis que Rosenthal et Carruthers défendent une version ou une autre de théorie des pensées d'ordre supérieur. On peut identifier les théories des perceptions d'ordre supérieur à la réhabilitation d'un sens interne qui est l'analogue de nos perceptions extéroceptives : certaines perceptions représentent des événements externes, d'autres représentent des événements internes. On a l'habitude de faire remonter cette intuition d'un sens interne à la célèbre phrase de Locke selon laquelle la conscience est la perception de ce qui se passe dans notre esprit. Cette conception de la conscience a ensuite été

²⁷⁸ Gulick R.v. (2000), « Inward Upward : Reflection, Introspection and Self-Awareness », *Philosophical Topics* 28, p. 276.

²⁷⁹ Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, p. 5.

relayée au début du 20^e siècle par la théorie matérialiste de l'esprit d'Armstrong qui l'a davantage thématifiée et développée à travers l'exemple d'un conducteur engagé dans une longue route. Au bout d'un moment, le conducteur se met à conduire de façon « automatique », sans vraiment à proprement parler être conscient de ce qu'il fait et de ce qu'il se passe. Il ne se rend compte qu'après quelques heures qu'il a parcouru quelques centaines de kilomètres et que son voyage arrive à son terme. En quel sens peut-on dire que ce conducteur était conscient ou inconscient lorsqu'il était au volant ? Le but de l'exemple est de faire ressortir un sens minimal de la conscience qui correspond à la créature intransitivement consciente de Rosenthal. Une personne est minimalement consciente si et seulement si, par exemple, elle est dans un état d'éveil, auquel s'oppose le sommeil²⁸⁰. Cette conscience minimale consiste dans la présence d'états mentaux occurrents comme des perceptions, des sensations, des pensées. Elle est une perception en direction de ses états. La conscience en question (*Consciousness*) est une prise de conscience (*Awareness*) de nos états et de notre activité mentale. Dans cette perspective, la conscience introspective au sens d'une perception interne capture le sens le plus important du terme « conscience ». Selon Lycan, un représentant contemporain des théories des perceptions d'ordre supérieur, la conscience est le principe de fonctionnement de mécanismes internes d'attention dirigés vers des états et des événements psychologiques de premier ordre ou encore ce qu'il désigne parfois sous le terme de *metaspection*.

Au regard du problème de la conscience, il importe de dégager le sens paradigmatique de la conscience pour ces théories. Compte-tenu de la nature perceptive des états d'ordre supérieur, le modèle de la conscience défendue ne peut être que celui d'une conscience de *monitorage*. C'est là un point central qui distingue ces théories de celles des pensées d'ordre supérieur qui défendent le modèle de la conscience d'accès et des attitudes propositionnelles. On ne

²⁸⁰ Armstrong D.M., *The Materialist Theory of Mind*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968 qui définit ensuite la conscience attentive ou introspective comme une augmentation de cette conscience minimale.

retrouve rien dans la perception qui s'apparente de près ou de loin à ces attitudes. On décrit plus volontiers la perception d'un point de vue qualitatif en termes de contenus sensoriels ou d'« effet que cela fait ». Le contenu même de nos perceptions est souvent indistinct et confus ; il ne semble pas se prêter à une mise en forme propositionnelle. Aujourd'hui, de nombreux penseurs soutiennent que le contenu perceptif est de nature non conceptuel.

À l'inverse, les pensées témoignent d'une activité réflexive et conceptuelle intimement liée aux actes de discours. Elles appartiennent au monde objectif des choses distinctement signifiantes tandis que la perception peut se ramener à une appréciation subjective dont le contenu reste la plupart du temps confus et indistinct. Une autre différence importante entre ces deux états tient dans la relation à leur objet. La pensée est toujours médiatisée par la réflexivité ou le sens tandis que la perception consiste dans une relation immédiate et actuelle à ses objets. Sur la base de ses considérations, Lycan a soutenu que la perception était en meilleure position pour rendre compte de la relation immédiate et intime que nous entretenons avec nos propres états. De son côté et en guise de réponse, Rosenthal a tenté de montrer de manière relativement convaincante que les pensées peuvent expliquer d'une manière aussi satisfaisante cet aspect phénoménologique de notre vie consciente. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, la notion d'inférence conscience est là pour garantir le point de vue à la première personne. Les théories d'ordre supérieur, qu'ils s'agissent de pensées ou de perceptions, sont avant tout une explication du caractère subjectif de l'expérience consciente. La subjectivité des états conscients tient dans une intentionnalité de second ordre qui caractérise les états d'ordre supérieur en tant que pure forme intentionnelle. Ici la nature purement intentionnelle de ces états pose problème pour les théories perceptuelles car la perception possède des qualités tandis que ce n'est jamais le cas pour les états d'ordre supérieur. On pourrait alors en conclure que seules les pensées peuvent jouer le rôle des états d'ordre supérieur. Il y a probablement différentes manières pour un partisan des théories des

perceptions d'ordre supérieur de répondre à cette objection mais ce n'est pas ici le lieu de dresser un inventaire des arguments et contre arguments en faveur d'une théorie plus qu'une autre. En vue de la prochaine section qui se consacre à un rapprochement entre le modèle d'ordre supérieur de la conscience et celui de la psychologie descriptive de Brentano, retenons de cette opposition entre les perceptions et les pensées que le premier adopte le modèle perceptuel d'une conscience de monitoring qui met l'accent sur l'introspection, tandis que le second adhère au modèle de la conscience d'accès et des attitudes propositionnelles.

2.6 Le néo-brentanisme des théories d'ordre supérieur

Après ces quelques développements, il est temps de penser à un possible rapprochement entre le modèle brentanien de la conscience et celui des théories d'ordre supérieur. D'après le peu de littérature existante sur le sujet, la stratégie de mise consiste à distinguer ces deux théories en faisant ressortir leur point de désaccord central pour ensuite montrer que cette différence cache d'importantes similitudes et points de convergence²⁸¹. Contrairement au modèle d'ordre supérieur, la conscience n'est pas pour Brentano une propriété extrinsèque conférée à des états mentaux par des états d'ordre supérieur numériquement distincts. Ce qui nous rend conscient de nos états, à savoir la perception interne, est localisé à l'intérieur de ces états eux-mêmes. Conformément à la distinction déjà évoquée, les états mentaux en tant qu'ils sont conscients, visent deux objets de sorte que chaque état mental contient la conscience d'un objet primaire et la conscience concomitante d'un objet secondaire qui n'est autre que l'acte lui-même. Ce que Brentano appelle les phénomènes psychiques sont donc à la fois conscience d'objet et conscience d'acte. Le lieu de tous les rapprochements avec le modèle d'ordre supérieur réside dans cette notion brentanienne de perception interne en tant que conscience

²⁸¹ Kriegel U., (2003) « Consciousness, Higher-Order Content and the Individuation of Vehicles », *Synthese* 134, p.477-504 ; Rowlands M., *The Nature of Consciousness*, Cambridge MIT Press, Cambridge, 2003, p. 197-201; Zahavi D., (2003) « Back to Brentano », *Journal of Consciousness Studies* 11 (10-11), p. 66-87 ; Janzen G., *The Reflexive Nature of Consciousness*, John Benjamins Publishing, Caligary, 2008, p. 104-136. Il n'existe par contre aucune littérature francophone sur le sujet.

d'acte. On voit là se dessiner un premier trait commun autour du principe de transitivité qui vise à rendre compte de la conscience d'état : un état mental « conscient » est un état mental particulier que nous sommes conscients d'avoir ou, dans le langage de Brentano, un phénomène psychique qui est perçu intérieurement.

Pour ne pas aller trop vite en besogne et ainsi se prémunir de certaines confusions, il est préférable, au-delà de ce premier point de convergence, de procéder à une comparaison systématique des concepts clés commun aux deux théories.

Commençons par la notion d'intentionnalité. Dans le célèbre texte de la *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano réintroduit la notion d'intentionnalité sous l'expression d'inexistence intentionnelle pour distinguer les phénomènes psychiques des phénomènes physiques. Seuls les phénomènes psychiques consistent en des relations à des objets. Aucun phénomène physique ne présente rien de semblable. Il reste bien sûr à savoir ce que l'on entend par « objet » qui est sans doute l'une des catégories les plus vastes de l'histoire de la métaphysique. Il est notablement reconnu qu'il y a sur ce point une ambiguïté significative dans la réintroduction de la notion d'intentionnalité décrite tantôt comme une relation à des objets (*Gegenstand*), tantôt dans les termes de l'existence de l'objet/contenu (*Inhalt*) que Brentano définit selon le régime ontologique de l'inexistence intentionnelle. Or, on peut difficilement tenir ces deux expressions pour synonymes. Cette ambiguïté n'est pas passée inaperçue chez ses étudiants, notamment Twardowski, qui, dans son court opuscule publié vingt après la *Psychologie du point de vue empirique*, a proposé une tripartition entre l'acte, le contenu et l'objet fondée sur une distinction nette entre le contenu et l'objet de nos représentations pour remédier à la formulation malheureuse de son maître qui en fait aussi bien une relation à un objet qu'à un contenu²⁸². Dans cette explication renouvelée par Twardowski, l'objet est la chose extérieure qui transcende mon acte de perception tandis que

²⁸² Husserl-Twardowski, *Sur les objets intentionnels*, trad. fr. J. English, Vrin, Paris, 1993, p. 85-191.

le contenu est l'objet représenté, l'objet immanent pour reprendre l'expression de Brentano. En 1874, Brentano n'avait donc pas en sa possession cette distinction, de sorte que sa théorie de l'intentionnalité consiste en une relation ordinaire à des objets spéciaux, des objets internes qui in-existent intentionnellement en nous. Par objet intentionnel, il faut ici entendre un *sense-datum*, c'est-à-dire un phénomène physique en tant qu'il est représenté. Comme l'a remarqué Dermot Moran, les phénomènes physiques tels qu'ils sont compris par Brentano correspondent aux propriétés phénoménales des états conscients ou encore ce que l'on appelle les *qualia*²⁸³. À l'instar de certaines théories représentationnelles plus récentes comme celle de Kriegel, il n'y a pour Brentano de qualités dans l'expérience qu'en tant qu'elles sont représentées. En principe, Il ne peut pas exister de conscience qualitative non représentationnelle. Par conséquence, les contenus sensoriels en tant que tels consistent en des phénomènes physiques qui n'ont qu'une existence phénoménale, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas d'existence en dehors de l'expérience que nous en faisons. En 1874, la théorie brentanienne de l'intentionnalité renvoie à la relation d'un agent psychiquement actif à ses objets, lesquels consistent en des phénomènes physiques représentés.

L'intentionnalisme d'une théorie d'ordre supérieur comme celle de Rosenthal diffère sur différents points de sa précédente acception brentanienne. Pour une théorie des pensées d'ordre supérieur, l'intentionnalité possède moins d'extension pour définir les phénomènes psychiques ou ce qu'elle appelle les états cibles. En effet, Rosenthal admet l'existence d'états mentaux éminemment sensoriels qui ne possèdent pas de propriétés intentionnelles, tels la douleur par exemple. Compte-tenu du rapport de dépendance de la qualité et de la représentation, il ne peut pas y avoir de place pour de tels états dans le modèle brentanien. Il semble alors que pour le modèle d'une théorie d'ordre supérieur, les propriétés qualitatives aient plus d'extension que l'intentionnalité pour définir le mental. En effet, certains états sont

²⁸³ Moran D., (1996) « Brentano's Thesis », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 70, p. 3.

de nature purement qualitatifs, tandis que d'autres possèdent des propriétés intentionnelles. En revanche, il ne peut pas y avoir d'états de premier ordre de nature purement intentionnelle. Seuls les états d'ordre supérieur consistent en de pures formes intentionnelles.

Dans ces conditions, on comprendra pourquoi un partisan des théories d'ordre supérieur comme Rosenthal associe son intentionnalisme à des états élaborés qui font intervenir des concepts tels que des jugements ou des croyances. Les pensées d'ordre supérieur qui représentent les états cibles consistent en des croyances qui assertent l'état dans lequel je me trouve. Lorsque j'ai des états conscients, je suis capable de les rapporter, c'est-à-dire de décrire l'effet que cela fait de se trouver dans ces états particuliers. Le rapprochement avec les actes de discours vient ensuite supporter toute une explication relationnelle de la conscience dans les termes d'un jugement qui porte sur ces états. Avec ce rapprochement, on voit se dessiner le second point de convergence important entre la perception interne au sens de la conscience secondaire et les pensées d'ordre supérieur de Rosenthal. Selon Brentano, toute perception est un jugement et la perception interne, aussi singulière soit-elle, ne fait pas exception à la règle. La perception ou conscience interne prend la forme d'un jugement, mais un jugement bien particulier en ce qu'il porte sur nos propres états. Or, d'après Brentano, il est dans la nature de tout jugement d'affirmer ou de nier quelque chose. D'autre part, la perception interne est intrinsèque au phénomène psychique au sens où elle est une partie contenue dans l'état mental lui-même. On arrive alors à l'explication selon laquelle la conscience d'un état repose sur un jugement interne qui affirme ou infirme l'existence d'un état mental dont il est une partie. Une telle explication appelle des relations méreologiques entre le mental et le conscient à l'intérieur d'une même occurrence d'état mental.

Si Rosenthal semble dans un premier temps louer l'entreprise de Brentano consistant à donner une explication informative de la conscience en tant que propriété intrinsèque des états

mentaux²⁸⁴, il rejette tout au long de son explication cette conviction intrinséqualiste qui appartient selon lui à une conception cartésienne de l'esprit. Il est essentiel de considérer la nature bipartite du portrait de Brentano que dépeint Rosenthal. Tout d'abord, Brentano est un philosophe cartésien de l'esprit, comme en témoigne la thèse de la co-extension du mental/intentionnel et du conscient ainsi que du caractère intrinsèque de ce dernier. Tous les états mentaux sont conscients et la conscience est une partie ou un moment de ces états. Si l'on ajoute à cela que la conscience prend la forme d'un jugement interne, immédiat et surtout indubitable, on a là une présentation très cartésienne du modèle brentanien. Toujours suivant cette interprétation cartésienne qui insiste sur l'importance de la thèse de la co-extension, les phénomènes psychiques sont des états intentionnels mais aussi des modes de conscience. On en vient alors naturellement à se demander si dans la psychologie descriptive de Brentano, c'est bien l'intentionnalité qui est la marque du mental et non la conscience. Selon ce portrait d'un Brentano cartésien, les états intentionnels sont des modes de conscience, ce qui suggère que c'est la conscience la propriété la plus familière et la plus basique des états mentaux et que c'est donc à partir d'elle qu'il faut rendre compte du phénomène de l'intentionnalité. Une vertu de cette lecture cartésienne de la théorie de Brentano est qu'elle met en cause la lecture classique de sa doctrine qui retient essentiellement le critère de l'intentionnalité comme irréductibilité du mental. C'est une chose de réintroduire le thème de l'intentionnalité dans le champ de la philosophie de l'esprit, c'en est une autre d'en faire le trait premier et essentiel de sa théorie de l'esprit. La thèse de la co-extension ne permet pas trancher cette question. Elle se contente simplement d'affirmer que le concept de conscience est présupposé dans le concept d'état mental mais ne dit rien quant à la préséance de l'un sur l'autre. L'interprétation cartésienne de la doctrine de Brentano suggère que c'est la conscience et non l'intentionnalité qui est la catégorie fondamentale pour rendre compte de l'esprit.

²⁸⁴ Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, p. 145.

Pour une théorie d'ordre supérieur comme celle de Rosenthal, ce portrait cartésien cristallise tout ce qui doit être banni pour une explication de la conscience. Soutenir ces intuitions revient à rendre toute explication de la conscience triviale et non informative. L'idée que la conscience est une partie ou un moment n'est pas une erreur propre au modèle brentanien. Elle est commune à la tradition philosophique d'Aristote à Brentano en passant par Descartes et Locke. Le caractère intrinsèque de la conscience entraîne deux conséquences nuisibles pour une explication de la conscience. D'une part, on est amené à restaurer le préjugé cartésien selon lequel tous les états mentaux sont conscients et d'autre part, on confond l'état d'ordre supérieur et son objet, ce qui nous rend incapable de donner une véritable explication de la conscience. Selon la théorie des pensées d'ordre supérieur, la conscience est une propriété extrinsèque et relationnelle au sens robuste du terme, c'est-à-dire une mise en relation entre deux items distincts, l'état cible et l'état d'ordre supérieur qui le rend conscient et non une relation interne de nature méréologique entre une partie (la conscience) et le tout (l'état mental particulier auquel la conscience se réfère).

Dans plusieurs articles particulièrement importants pour son explication de la conscience, Rosenthal nous invite explicitement à adopter ce qu'il appelle une interprétation charitable de Brentano qui consiste à purger les éléments cartésiens de sa théorie pour ensuite la replacer correctement dans une théorie d'ordre supérieur. Cette interprétation suggère une révision importante du concept brentanien de perception ou de conscience interne. En effet, la conscience ne peut plus être une propriété intrinsèque des états mentaux ; elle doit consister en un nouvel acte qui nous rend conscient de l'état dans lequel nous nous trouvons. C'est à cette seule condition que l'on peut rapprocher les pensées d'ordre supérieur de la notion brentanienne de perception interne au sens étroit de conscience secondaire. Selon la présente interprétation, l'idée d'une conscience d'acte qui s'auto-représente de même que la

problématique de l'unité de la conscience relève d'une mythologie cartésienne de l'esprit²⁸⁵. Par perception interne au sens étroit de conscience seconde, il faut entendre l'émergence d'un nouvel acte qui porte sur un état cible ou un contenu primaire dans le langage de Brentano. Les théories d'ordre supérieur exploitent une interprétation intentionnaliste de la notion brentanienne de la conscience interne au sens étroit qui en fait un acte additionnel qui porte sur un autre acte.

Comme certains philosophes et commentateurs l'ont relevé, ces deux théories représentationnelles de la conscience s'exposent au problème de la régression à l'infini. Néanmoins, les réponses apportées par les théories respectives varient passablement. On connaît la réponse de Brentano dans la *Psychologie du point de vue empirique* qui conçoit la perception interne qui nous rend conscient de nos états mentaux comme un moment ou un aspect de ces états eux-mêmes. On aurait ainsi affaire non pas à deux mais à un seul acte, ce qui bloquerait la régression à l'infini. La perception interne, en tant que conscience d'acte, n'appelle pas à son tour une nouvelle perception interne ; elle est intrinsèquement auto-consciente. À l'inverse, pour Rosenthal, les états d'ordre supérieur ne sont jamais conscients, ils le deviennent éventuellement s'ils sont accompagnés de pensées de troisième ordre lesquels correspondent au mode introspectif de la conscience. Pour Brentano, seule l'introspection en tant qu'observation interne est assimilable à une activité d'ordre supérieur, mais pour Rosenthal ces pensées de troisième ordre ne sont toujours pas conscientes et cela ne provoque pas pour autant une régression à l'infini. Nous ne sommes tout simplement pas capable de former des pensées de quatrième ordre. Du point de vue d'une théorie d'ordre supérieur en accord avec un programme de naturalisation fort de l'esprit, le but recherché est d'expliquer la conscience à partir d'éléments et de relations inconscientes, ce qui met de toute façon un terme au problème de la régression à l'infini. Si on a souvent fait beaucoup de cas de

²⁸⁵ Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, 13. Unity of Consciousness and the Self, p. 339-364.

ce problème, il permet surtout dans le présent contexte de faire ressortir deux intuitions opposées. D'une part, celle d'un Brentano hostile à toute approche réductive de la conscience et d'autre part celle d'un Rosenthal qui assume explicitement ce type d'approche. En dépit de cette divergence, les deux théories adoptent une conception réflexive de l'expérience consciente. Les états conscients sont des états mentaux que nous sommes conscients d'avoir ou dans le langage de Brentano des phénomènes qui sont intérieurement perçus.

L'interprétation que donne Rosenthal de la théorie de la conscience de Brentano préconise de s'éloigner de son aspect cartésien pour le rapprocher de Wittgenstein²⁸⁶ :

Quand un état mental conscient est une pensée, l'analogie mental des conditions de succès d'un énoncé sera le même pour l'état d'ordre supérieur qui porte sur l'état initial dont on est conscient²⁸⁷.

Quand une pensée d'ordre supérieur est indistinguishable de la pensée à propos de laquelle elle porte, les conditions pour avoir une pensée à propos d'une pensée sont les mêmes que pour avoir une simple pensée de premier ordre. Dans tous les cas, la pensée revêt une forme propositionnelle. Rosenthal présente cet analogue mental des conditions de succès comme la meilleure manière façon d'individuer les états mentaux²⁸⁸. Selon son interprétation, Brentano se serait servi de cet argument pour l'appliquer entre autres au cas de la perception. Dans son fameux exemple de la perception consciente du son, Brentano soutient que la perception du son et la conscience de percevoir ce phénomène physique forment un seul et même acte mental. Le contenu de la perception du son doit alors être contenu dans la pensée d'ordre supérieur qui le rend conscient. Toujours selon l'interprétation de Rosenthal, Brentano aurait ensuite raisonné en termes de conditions de succès pour individuer les contenus mentaux. Ainsi, il faut voir la conscience d'état qui correspond au niveau supérieur de la structure

²⁸⁶ Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, 2. Thinking that one thinks, p. 66-67 et p. 293.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 67-70.

interne des phénomènes psychiques comme l'analogue mental de l'idée de Wittgenstein dans ses *Investigations Philosophiques* selon laquelle la signification consiste dans l'usage²⁸⁹. Comprendre comment une phrase est correctement utilisée revient à connaître ses conditions d'énonciation. Or, ce qui vaut pour les actes de discours vaut aussi pour les états mentaux dans la mesure où tous deux sont individués par leurs conditions de succès et non par des aspects sémantiques comme leurs conditions de vérité. Cela permet aussi d'expliquer pourquoi nous pouvons seulement exprimer les sensations corporelles et non pas les rapporter. Pourtant, au regard de leurs conditions de succès, « Aïe » et « J'ai mal » sont indistinguables²⁹⁰. En effet, les expressions « Ca fait mal » ou « J'ai mal » ont le même contenu propositionnel au sens où ils réfèrent tous deux à une douleur en exprimant la pensée que je suis moi-même dans cet état douloureux (la conscience de la douleur).

Néanmoins, il y a plus dans un état mental que l'analogue mental de ces conditions de succès. Pour individuer les états mentaux, Il semble qu'il faille prendre en compte les conditions de vérité qui concernent les propriétés sémantiques du contenu propositionnel. Deux états mentaux seront identiques ou indiscernables s'ils ont les mêmes propriétés sémantiques et les mêmes conditions de succès. L'argument que Rosenthal attribue à Brentano repose sur l'idée que deux états mentaux sont les mêmes seulement s'ils partagent le même analogue mental des conditions de succès pour les énoncés. On remarquera que dans la vie de tous les jours, nous prêtons davantage attention aux conditions de succès qu'aux conditions de vérité qui réfèrent à la signification logique d'une phrase indépendamment de tout contexte. Ce qui importe, ce sont donc les conditions d'utilisation correcte d'énonciation. Il en est de même pour les états mentaux²⁹¹. Sans surprise, cet argument est tout à fait compatible avec le

²⁸⁹ *Ibid*, p. 66.

²⁹⁰ *Ibid*.

²⁹¹ Comme Brentano et Rosenthal le remarque notamment, il reste alors choisir si l'on individue les états mentaux en référence à leurs objets ou à un acte mental de présentation. Je pense pour ma part qu'il est préférable de les individuer en recourant aux objets auxquels nos états sont reliés.

recours à des états d'ordre supérieur distinct des états dont ils sont à propos. En effet, l'attitude mentale est par elle-même suffisante pour replacer l'argument de Brentano dans une théorie d'ordre supérieur de la conscience. L'état initial a une attitude mentale distincte de celle de l'état de second ordre qui correspond invariablement à une assertion. En revanche, l'acte de discours qui rapporte l'état dans lequel je me trouve a une force illocutoire correspondante à l'attitude mentale de la pensée d'ordre supérieur.

Je propose maintenant en guise de conclusion de revenir sur l'interprétation que Rosenthal propose de Brentano. On peut rester un moment perplexe devant ce portrait qui fait de Brentano un cartésien. Dans la première section de ce chapitre, nous avons pu voir que Rosenthal distinguait deux grandes conceptions de l'esprit au sein de la tradition philosophique : l'aristotélisme et le cartésianisme. Or, en considérant cette distinction, il est tout sauf évident que Brentano soit plus cartésien qu'aristotélicien. Selon le témoignage de Carl Stumpf, l'un de ces plus célèbres étudiants, la référence à Aristote n'a jamais cessé d'être une source d'inspiration pour Brentano tout au long de sa pensée. Le nombre d'ouvrages consacrés à la logique et à la métaphysique aristotélicienne abonde incontestablement dans le sens du témoignage de Stumpf et amène à nuancer l'interprétation de Rosenthal. On peut dire sans risquer de se tromper qu'il y a un sens à dire que Brentano est aristotélicien dans sa manière de poser les problèmes, mais aussi dans les convictions théoriques qui déterminent sa philosophie de l'esprit. À l'instar de l'*intelligentsia* viennoise à la fin du 19^e siècle, Brentano est un philosophe empiriste, résolument tourné vers l'expérience, vers les données empiriques qui sont le fondement commun des sciences et de la philosophie²⁹². Néanmoins, il ne saurait être question de nier l'influence de certains représentants de la modernité philosophique tels

²⁹² Dans ce contexte, il est essentiel de mentionner l'aversion des philosophes autrichiens pour la philosophie kantienne. Dans le cas de Brentano, il affiche ouvertement son hostilité à l'encontre du fameux mot d'ordre 'Zurück zu Kant'. Selon ce que l'on pourrait appeler un empirisme de principe, la philosophie kantienne est une philosophie paresseuse qui fait apparaître *ex nihilo* des formes et des catégories à partir desquelles elle explique le processus de la connaissance comme une construction. À l'inverse, la philosophie de Brentano est une philosophie qui part « d'en bas ».

que Descartes et Locke. On peut rapprocher Descartes de Brentano dans la conception qu'ils se font de la conscience et qui correspond à la modalité psychologique du jugement ou de la croyance, tandis que la figure de Locke a exercé une influence importante chez Brentano sur la question des qualités sensibles. Il importe donc de nuancer ce portrait trop monolithique de Brentano qui en fait simplement un cartésien. Au regard de la distinction de Rosenthal entre les deux grandes conceptions de l'histoire de la philosophie, il serait plus juste de situer Brentano à mi-chemin entre Aristote et Descartes²⁹³ tout comme la théorie des pensées d'ordre supérieur de Rosenthal se situe elle-même entre Brentano et Wittgenstein.

On peut rapprocher la psychologie descriptive de Brentano de la théorie des pensées d'ordre supérieur à travers le principe de transitivité et la nature commune de la perception interne et des pensées d'ordre supérieur. On peut aussi penser que Brentano avait une conception de la conscience proche de notre concept contemporain de conscience d'accès au sens où, comme pour le principe de transitivité, un état mental ne serait jamais conscient s'il n'était pas perçu intérieurement. Sur la base de ses affinités, on peut légitimement rapprocher la psychologie descriptive de Brentano de la théorie des pensées d'ordre supérieur sans trop s'éloigner de son esprit.

²⁹³ Une manière alors d'interpréter Brentano est qu'il pose les problèmes en aristotélicien mais qu'il les résout en cartésien à travers un jugement immédiatement évident, immunisé contre l'erreur.

Chapitre 3 : Brentano dans le modèle *unileveliste* de la conscience

3.1 La critique des théories d'ordre supérieur de la conscience

Si, pendant un temps, les théories d'ordre supérieur ont connu leur heure de gloire, elles ont fait naître ces dix dernières années un sentiment grandissant d'insatisfaction auprès des principaux représentants de la philosophie contemporaine de l'esprit²⁹⁴. Ce revirement radical s'est traduit par une pléiade de critiques que l'on peut classer en objections globales et locales²⁹⁵. En dépit du nombre surprenant de critiques dans la littérature contemporaine, il ne faut pas enterrer de manière précipitée les théories d'ordre supérieur de la conscience sous le poids de ces objections massivement plurielles et diverses. La valeur de ces théories tient non seulement à leur explication de la conscience mais aussi à leur capacité à répondre aux problèmes que soulève leur explication.

Les *objections locales* sont des critiques internes à l'explication d'ordre supérieur de la conscience. Ces objections peuvent consister soit en des contre-exemples, le plus souvent des situations qui rendent problématiques, sinon improbables l'explication en question, soit en des considérations méthodologiques comme par exemple le problème de la circularité et de la régression à l'infini des états conscients.

²⁹⁴ Aquila R., (1990) « Consciousness and Higher-Order Thoughts : Two Objections », *American Philosophical Quarterly* 27, p. 81-87 ; Block N., (2011) « The Higher Order Approach to Consciousness is Defunct », *Analysis* 71, p. 419-431 ; Byrne A., (1997) « Some Like It HOT : Consciousness and Higher Order Thoughts », *Philosophical Studies* 86, p. 103-129 ; Caston V., (2002) « Aristotle on Consciousness », *Mind* 111, p. 751-815 ; Dretske F. « Conscious Experience », *Mind* 102, p. 263-283 et *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, 1995 ; Guzeldere G. (1995), « Is Consciousness the Perception of What Passes in One's Own Mind ? », dans Guzeldere Flanagan, Block, *The Nature of Consciousness : Philosophical Debates*, MIT Press, Cambridge, MA, 1997, p.789-807 ; Kriegel U., (2003) « Consciousness, Higher-Order Content and the Individuation of Vehicles », *Synthese* 134, p. 477-504 ; Levine J., *Purple Haze*, Oxford University Press, New-York, 2001 ; Lurz R., (2003) « Neither HOT nor COLD : An Alternative Account of Consciousness », *Psyché* 9 et « Advancing the Debate between HOT and FO Accounts of Consciousness », *Journal of Philosophical Research* 28, p. 23-44 ; Natsoulas T., (1993) « What Is Wrong with Appendage Theory of Consciousness », *Philosophical Psychology* 6, p. 137-154 ; Neander K., (1998), *The Division of Phenomenal Labor : a Problem for Representational Theories of Consciousness*, *Philosophical Perspectives* 12, p. 411-34.

²⁹⁵ Carruthers P., (2007) « Higher Order Theories of Consciousness », *Stanford Encyclopedia of Philosophy* : <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-higher/>.

Une objection couramment discutée dans la littérature contemporaine concerne la possibilité de représentations d'ordre supérieur sans objet, c'est-à-dire en l'absence d'un état cible qu'elles rendent conscient. Cette objection touche aussi bien la théorie des pensées d'ordre supérieur de Rosenthal que le modèle perceptuel de Lycan²⁹⁶. Il peut se produire des cas où, par exemple, on a une représentation d'ordre supérieur censé rendre conscient d'une perception chromatique mais en l'absence de ladite perception. Puisque l'on a seulement la croyance d'être dans cet état et non l'état lui-même (dont la croyance est à propos), en quel sens peut-on encore dire que je fais l'expérience perceptive consciente de cet objet coloré ? Face à ce problème, les théoriciens d'ordre supérieur ne manquent pas de réponses. Chacun commence par accepter la possibilité de la situation, mais refuse d'en voir un problème pour leur propre théorie. Par exemple, Lycan insiste sur des situations possibles où il semble que je fasse l'expérience de la douleur en l'absence d'une représentation de premier ordre de la douleur. C'est ce qui peut se produire lorsqu'un patient, qui est sous l'effet de la morphine, est persuadé qu'il souffre alors que ce n'est pas le cas²⁹⁷. De son côté, Rosenthal exploite un exemple semblable en montrant qu'un patient chez le dentiste peut affirmer faire l'expérience de la douleur alors que les terminaisons nerveuses qui font la jonction entre sa dentition et le reste de son corps sont complètement détruites²⁹⁸. Dans ce cas, il n'y a évidemment pas d'état mental initial, pas d'expérience de la douleur avec les propriétés qualitatives qu'on lui connaît. Il semblerait que la crainte résultant d'un ensemble d'impressions sensorielles peu rassurantes reliées aux outils du dentiste cause de manière erronée la croyance que nous nous trouvons effectivement dans cet état. Toutefois, on pourrait défaire cette conviction en expliquant au patient que ses nerfs dentaires sont détruits et qu'il ne risque donc aucune expérience désagréable. Le point problématique est que l'état d'ordre supérieur suffit à lui

²⁹⁶ Pour une présentation de cet argument, voir l'article précédent de Carruthers disponible en ligne dans la base de donnée *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

²⁹⁷ Lycan W.G., *Consciousness and Experience*, p.292.

²⁹⁸ Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, p. 209-10.

seul à produire une expérience phénoménalement consciente. Une autre réponse critique ferait de cette expérience le résultat d'un acte d'imagination qui simule l'expérience en reconstruisant son *decorum* intérieur sur la base d'expériences passées. Il faudrait alors distinguer la reconstitution imaginative d'une expérience phénoménalement consciente de sa constitution par une pensée ou une perception d'ordre supérieur. Un partisan des théories d'ordre supérieur peut toujours montrer qu'il n'y a qu'une seule manière pour les états mentaux d'être conscients, c'est-à-dire en étant accompagnés par un état d'ordre supérieur qui les représente. En d'autres termes, même si une expérience consciente résulte d'un acte de l'imagination, il y a un toujours un état de second ordre impliqué qui affirme que nous nous trouvons effectivement dans cet état. Néanmoins, le problème de fond reste inchangé. Il faut bien d'une manière ou d'une autre distinguer l'expérience telle quelle, de la simple croyance, qui plus est, fautive de faire cette expérience. Or, la réponse des théories d'ordre supérieur selon laquelle la représentation d'ordre supérieur suffit à elle seule à générer une expérience phénoménalement consciente n'aide pas vraiment à tracer cette distinction.

Récemment, Block a revisité cette objection en montrant tout son caractère problématique pour un défenseur des théories d'ordre supérieur²⁹⁹. Selon l'explication d'ordre supérieur, un état conscient est un état réflexif dont les traits phénoménaux sont rendus conscients par une représentation d'ordre supérieur. Puisque l'état initial qui forme le contenu phénoménal de l'état d'ordre supérieur ne peut pas ne pas exister, il ne peut pas y avoir de représentations d'ordre supérieur sans objet. Il n'y a tout simplement pas la place dans une théorie d'ordre supérieur pour les cas de méreprésentations de ce type. L'hypothèse d'états d'ordre supérieur revêt alors un caractère *ad hoc* puisqu'ils suffisent à eux seuls à produire une expérience

²⁹⁹ Block N., (2011) « The Higher Order Approach to Consciousness is Defunct », *Analysis* 71, p. 419-431 qui conclut que la croyance d'avoir une expérience phénoménalement consciente n'est pas suffisante pour produire cette expérience. À l'inverse, pour une réponse à cette objection dans le cadre d'une défense du modèle supérieur de la conscience, voir Weisberg J., (2011) « Abusing the notion of « What-it's-like-ness » : A response to Block », *Analysis* 71, p. 438-443.

phénoménale³⁰⁰. Si l'on suit l'explication des théories d'ordre supérieur, on ne saurait jamais être en mesure de savoir si l'on a une perception véridique ou non véridique ou si l'on est victime d'une illusion.

Une autre objection discutée dans la littérature contemporaine concerne le problème méthodologique de la circularité dans l'explication lequel est intimement lié au problème de la régression à l'infini des états conscients. Cette objection touche exclusivement les théories des pensées d'ordre supérieur qu'elles soient actualiste ou dispositionnaliste. Dans son ouvrage, Mark Rowlands insiste sur cette objection qui recouvre à ses yeux deux problèmes relativement distincts³⁰¹. Selon son interprétation, les théories d'ordre supérieur s'exposent à ces deux problèmes, ce qui les conduit au dilemme suivant : soit expliquer le concept de conscience auquel cas leur explication est circulaire, soit tenter d'apporter une explication réductrice de la propriété d'être conscient pour un état mental, le cas échéant l'explication d'ordre supérieur sombre dans une régression à l'infini des états mentaux conscients.

D'emblée, on peut abandonner la première alternative du dilemme. En effet, on peut dédouaner les théories d'ordre supérieur du problème de la circularité car le sens de la conscience contenu dans l'*explanans* (transitif) est distinct de celui que l'on retrouve dans l'*explanandum* (intransitif). De plus, les théories d'ordre supérieur sont des théories de la conscience potentiellement naturalisables en ce qu'elles sont susceptibles de s'accorder avec certains modèles empiriques³⁰². Elles sont donc avant tout une explication qui vise à réduire la conscience à des relations intentionnelles. Dans ces conditions, l'objection de la circularité ne porte pas vraiment atteinte à une approche d'ordre supérieur de la conscience puisque l'explication est plus proche des données empiriques que de l'analyse conceptuelle³⁰³. En

³⁰⁰ Block N., *Ibid*, p. 431

³⁰¹ Rowlands M., *The Nature of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 2001, p.105-122.

³⁰² Lau H. et Rosenthal D.M., (2012) « Empirical Support for the Higher-Order Theories of Conscious Awareness », *Trends in Cognitive Sciences* 15, p.365-373.

³⁰³ Rowlands M., *ibid*, p. 112.

effet, l'explication d'ordre supérieur ne cherche pas à expliquer le concept de conscience mais à identifier la propriété de la conscience, la propriété qui rend certains de nos états mentaux intransitivement conscients. En revanche, si on peut disculper la théorie des pensées d'ordre supérieur de cette objection de la circularité dans l'explication, c'est au prix, selon Rowlands, d'une rechute dans un autre problème, celui de la régression à l'infini des états conscients.

À l'instar de tout autre état mental, une douleur est intransitivement consciente si et seulement si j'ai une pensée qui rapporte le fait que je me trouve dans cet état désagréable. Or, soit la pensée d'ordre supérieur est elle-même consciente, soit elle ne l'est pas. Comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, les pensées d'ordre supérieur nous rendent transitivement conscient de nos états mais elles sont elles-mêmes inconscientes, ce qu'affirme Rosenthal dans ce court passage :

So a HOT can be a source of consciousness for the mental states it is about because the HOT is a transitive state of consciousness ; it does not also need to be an intransitive state of consciousness³⁰⁴.

Le but de l'explication d'ordre supérieur est d'articuler l'ambivalence du terme de conscience dans la perspective d'une approche réductrice. On remarquera que dans ce passage Rosenthal ne répond pas vraiment à l'objection de la régression à l'infini des états mentaux en tant qu'ils sont intransitivement conscients. Il dit simplement que la pensée d'ordre supérieur qui rend conscient de nos propres états n'a pas besoin d'être elle-même intransitivement consciente. On peut largement généraliser cette idée : la source de la conscience de nos états n'a pas besoin d'être elle-même consciente. La conscience de se trouver dans une croyance d'ordre supérieur implique la présence d'un état de troisième ordre qui correspond au mode introspectif de la conscience. Cet état de troisième ordre n'est toujours pas conscient ; pour qu'il le devienne, il faut faire intervenir un état de quatrième ordre, *etc.* Puisqu'aucun

³⁰⁴ Rosenthal D. M., (1997) « A Theory of Consciousness » dans Block N., Flanagan O. et Güzelde G., *The Nature of Consciousness : Philosophical Debates*, MIT Press, Cambridge, MA, 1997 p.743.

état, qu'il soit de nature mental ou métamental, n'est au départ conscient, on a l'impression d'avoir affaire à une explication qui ne peut pas répondre de manière satisfaisante à cette objection de la régression à l'infini des états conscients. Cette impression est à mon avis erronée. En effet, si, en principe, cela ne pose pas problème de postuler des états de quatrième, voir de cinquième ordre, on peut largement douter de notre capacité à former de tels états. De plus, l'idée que la source de la conscience est inconsciente est parfaitement cohérente avec la stratégie réductrice de ces théories, ce qui atténue fortement le caractère problématique mais aussi la portée de cette objection de la régression. N'en déplaise à Block et Rowlands, les théories d'ordre supérieur ne manquent pas de ressources pour répondre à ces objections locales.

Les *objections globales* sont des critiques externes qui touchent le rapport conflictuel qu'entretient l'explication d'ordre supérieur avec les intuitions du sens commun. Parmi ces objections, on retrouve le cas des enfants et des animaux qui n'ont supposément pas les ressources conceptuelles pour former des pensées d'ordre supérieur à propos d'états de premier ordre. Il paraît d'emblée peu probable qu'un nourrisson ou un chat soient en mesure d'avoir des pensées d'ordre supérieur qui assertent qu'ils se trouvent dans tel état plutôt que tel autre. Ces derniers cas sont problématiques car la majorité d'entre nous reçoit avec une certaine évidence le fait que, comme nous, bon nombre d'animaux ont des expériences conscientes. La conscience est un phénomène naturel qui ne se limite pas à une espèce même si ce qui nous intéresse avant tout, c'est une explication de la structure de notre expérience, c'est-à-dire de l'expérience humaine. Du point de vue des théories d'ordre supérieur, il y a deux manières de traiter ce contre exemple, l'une radicale et l'autre modérée. Carruthers, qui défend une théorie dispositionnaliste des pensées d'ordre supérieur, est le seul représentant de la solution radicale dans la mesure où il assume pleinement la conséquence contre-intuitive de son explication selon laquelle les animaux n'ont pas de conscience phénoménale. D'après lui,

l'attribution d'états phénoménaux à des enfants et des animaux ne repose sur aucun fondement. On peut aussi bien expliquer leur comportement en recourant à des états et des processus inconscients. Si les animaux nous semblent avoir des expériences phénoménalement conscientes, la faute en revient à notre propension naturelle à projeter nos propres états phénoménaux sur d'autres créatures vivantes pour prédire leur comportement :

When we ascribe an experience to the cat we quite naturally (almost habitually) try to form of first-person representation of its content, trying to imagine what it might be like « from the inside ». But we do this what we do, of course, is imagine in conscious experience... What we do, in effect, is represent one of our own experiences, which will bring its distinctive phenomenology with it ³⁰⁵.

Selon Carruthers, nous attribuons spontanément des expériences aux animaux sur la base d'une expérience imaginée, calquée sur notre propre expérience. Nous en venons alors naturellement à penser que les animaux ont comme nous des expériences avec des propriétés phénoménales. À l'instar de la critique de Rosenthal de la thèse cartésienne du caractère intrinsèque de la conscience de nos états, Carruthers tente de montrer qu'il est préférable d'abandonner cette conviction du sens commun qui ne se justifie par aucun besoin explicatif :

Everything that the cat does can be explained perfectly well by attributing beliefs, desires and perceptions of it. There is no explanatory necessity to attribute conscious beliefs, desires or perceptions. All we really have reason to suppose, in fact, is that the cat perceives the smell of the cheese. We have no independent grounds of thinking that its percepts will be phenomenally conscious ones. Certainly such grounds are not provided by the need to explain the cat's behaviour. For this purpose the concept of perception, *simpliciter*, will do perfectly well ³⁰⁶.

D'après Carruthers, nous commettons fréquemment à une forme d'anthropomorphisme en attribuant des états phénoménalement conscients à des enfants, des animaux et tous autres créatures vivantes qui ne possèdent manifestement pas les ressources conceptuelles nécessaires pour former des états d'ordre supérieur à propos de leurs états expérientiels. En ce

³⁰⁵ Carruthers P., (1998) « Natural Theories of Consciousness », *European Journal of Philosophy* 6, p. 203-222.

³⁰⁶ Carruthers P., *Phenomenal Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p.199.

sens, il n'y a pas d'effet que cela fait pour un chat de sentir le fromage ou pour une chauve-souris d'avoir une expérience visuelle particulière par écholocalisation. La même chose vaut pour les enfants en bas âge auxquels manque la dimension de subjectivité indispensable pour élaborer des états d'ordre supérieur qui représentent leurs expériences. Toutes les créatures vivantes qui ne possèdent pas les ressources cognitives suffisantes pour rapporter l'état dans lequel elles se trouvent, sont frappées de cécité quant à la nature et même l'existence de leurs propres expériences³⁰⁷. Selon cette réponse radicale, les animaux et les jeunes enfants n'ont pas d'expérience au sens propre du terme parce qu'ils n'en possèdent pas le concept. Tous les partisans des théories d'ordre supérieur ne partagent pas la radicalité de cette option qui apparaît fortement contre-intuitive. Comme on a pu le voir dans le chapitre précédent, Rosenthal tente de désamorcer le caractère problématique de cette conséquence en montrant qu'une pensée d'ordre supérieur à propos d'un état sensoriel requiert peu de ressources conceptuelles de la part de celui qui en fait l'expérience. En d'autres termes, il n'est pas besoin de posséder un langage symbolique semblable au nôtre pour faire l'expérience du plaisir, de la joie, du plaisir, du déplaisir. À vrai dire, on ne voit même pas comment on pourrait refuser à nombre d'animaux la conscience de ce type d'état. Certains animaux ont « l'équipement cognitif » requis pour avoir ce type d'expérience tandis que ce n'est pas le cas pour d'autres. Il y a, par exemple, d'importantes discussions autour de la question de savoir si les chimpanzés possèdent une forme ou une autre de théorie de l'esprit qui les rend capable de former des pensées d'ordre supérieur à propos de certains de leurs états perceptuels³⁰⁸. En revanche, il semble improbable d'attribuer cette capacité aux autres mammifères, tels que les reptiles, les oiseaux ou encore les poissons. Dans le cadre de l'explication d'ordre supérieur, on pourrait dire que c'est une chose d'être capable d'élaborer une pensée d'ordre supérieur relativement pauvre d'un point de vue conceptuel qui nous rend conscient d'un état sensoriel,

³⁰⁷ Carruthers P., (1998) « Natural Theories of Consciousness », p.221.

³⁰⁸ Povinelli D., « Chimpanzee Theory of Mind ? » dans Carruthers P. et Smith K. (éds.), *Theories of Theories of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 1996, p. 293-329.

c'en est une autre d'avoir une pensée d'ordre supérieur à propos d'une pensée, d'un jugement ou d'une croyance de premier ordre. Par contraste avec les animaux, notre expérience est plus riche car nous sommes capables de former un plus grand nombre de pensées supérieures qui nous rendent conscient d'une diversité plus importante d'état. Nous sommes également capables d'avoir des pensées de troisième ordre, tandis qu'il semble difficile pour ne pas dire improbable, de prêter cette activité introspective à d'autres êtres vivants. L'explication d'ordre supérieur permet ainsi d'expliquer que certains animaux sont capables d'avoir certaines expériences phénoménales tout en montrant ce qui distingue leur expérience de la nôtre. Au regard du type d'explication proposée, cette réponse modérée de Rosenthal est moins cohérente que celle de Carruthers mais aussi infiniment plus crédible. Il est difficile d'accorder foi à l'idée que les animaux n'ont pas d'expérience phénoménalement consciente car ils n'en possèdent pas le concept. On serait alors conduit à devoir accepter cette conséquence empiriquement erronée selon laquelle les singes, les chiens, les chats et même les jeunes enfants ne font pas l'expérience consciente de la douleur, de la joie, du plaisir, du déplaisir, *etc.* Devant ce dilemme, il est sûrement préférable pour un défenseur des théories d'ordre supérieur de s'orienter vers la solution modérée plus proche de nos convictions du sens commun. Il n'est pas innocent de remarquer que le thème de la conscience phénoménale, tel qu'il est réintroduit par Nagel dans son célèbre article, est décrit dans les termes de l'effet que cela fait pour un organisme d'avoir une expérience, l'effet que cela fait d'être une chauve-souris. L'idée qu'il existe un effet que cela fait sous un certain point de vue animal d'être dans un état particulier est fortement enracinée dans notre psychologie populaire, c'est pourquoi il semble préférable d'expliquer cette croyance plutôt que d'emblée la dissoudre dans la théorie. Il faut surtout pouvoir expliquer pourquoi il nous paraît évident que certains animaux ont des expériences similaires aux nôtres.

L'autre objection globale couramment discutée correspond à ce que Gulick a appelé « le problème de la généralité ». De manière générale, on ne voit pas pourquoi et surtout comment une pensée ou une perception d'un certain type d'objet *T* nous rendrait conscient de *T*³⁰⁹. En d'autres termes, pourquoi devrions-nous croire qu'une pensée qui prend nos propres états mentaux pour son objet intentionnel les rendrait de cette manière conscients ? Selon cette critique, la présence d'un état d'ordre supérieur est une condition ni suffisante, ni nécessaire pour avoir des états conscients au sens de l'effet que cela fait d'avoir une expérience particulière. Au fond, le problème de la généralité conteste le bien-fondé de l'explication d'ordre supérieur à rendre compte de manière satisfaisante de ces deux dimensions phénoménales de l'expérience que sont les *qualia* et la mienneté.

Les *qualia*. Un reproche souvent évoqué porte sur l'idée même qu'une relation intentionnelle inconsciente entre deux états eux-mêmes inconscients rendrait un des deux conscients. Les états conscients ne sont pas quelque chose qu'une chose a ou n'a pas, comme s'il avait quelque chose dans le fond de ma poche³¹⁰. Au contraire, les états conscients se caractérisent par le fait de posséder un certain sentiment subjectif (*feeling*), c'est-à-dire certaines qualités phénoménales responsables de l'effet que cela fait d'avoir une expérience particulière. Selon les théories d'ordre supérieur, les *qualia* sont des propriétés des états mentaux, lesquels peuvent ou non devenir conscients. Il faut donc admettre l'existence d'états mentaux inconscients qui possèdent des propriétés qualitatives mais pour lesquels il n'y a personne à qui cela fait l'effet que cela fait de se trouver dans ces états. L'effet que cela fait correspond à la phénoménalité mince de Rosenthal, c'est-à-dire à des qualités sensorielles qui sont indépendantes de la conscience que l'on en a. De manière paradoxale, cet effet que cela fait ne peut être conscient que s'il est accompagné d'un état d'ordre supérieur qui est lui-même

³⁰⁹ Gulick R. v., « Mirror, Mirror - it's that all ? » in Kriegel U. and Williford K., *Self-Representational Approach to Consciousness*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2006, p. 14.

³¹⁰ Zahavi D., « Back to Brentano ? », *Journal of Consciousness Studies* 11 (10-11), p. 6.

dépourvu de telles qualités. On pourra alors se demander comment tout cela est censé fonctionner, comment une différence purement relationnelle permet d'assurer la transition entre des états inconscients et des états conscients au sens de l'effet que cela fait de se trouver dans ces états. Cette critique a amené certains philosophes, en particulier Dretske, à relever l'incohérence de la notion de *qualia* inconscient. En effet, en quel sens peut-on dire qu'une douleur est inconsciente ? L'acception d'états qualitatifs inconscients semblent mener la phénoménalité vers une sorte de *no man's land*, c'est-à-dire n'appartenant ni vraiment aux états cibles et encore moins aux états d'ordre supérieur³¹¹. Selon l'explication d'ordre supérieur, un certain état mental, pour être conscient, doit être accompagné par un état d'ordre supérieur qui le représente. Mais là encore la situation reste obscure concernant la façon dont un état sans qualité phénoménale en vient à être transformé en un état doué de telles qualités par le seul recours à une nouvelle relation qui prend le premier état pour son objet métaintentionnel³¹². La difficulté s'accroît encore si l'on considère que l'état d'ordre supérieur ne modifie pas le contenu et les propriétés intrinsèques des états cibles. Les états mentaux sont ce qu'ils sont, peu importe qu'ils soient ou non conscients. Les défenseurs des théories d'ordre supérieur ont tenté de répondre à ces aspects problématiques mais il est tout sauf évident que leurs efforts ont réussi à dissiper les doutes émis par ces critiques.

La mienneté. La question que se pose les théories d'ordre supérieur est la suivante : qu'est-ce qui distingue un état mental conscient d'un autre état mental qui ne l'est pas ? Pour Rosenthal, une pensée d'ordre supérieur, *B*, est la conscience d'un état mental *A*, simplement parce que *A* est l'objet intentionnel de *B*³¹³. La relation entre la pensée d'ordre supérieur et l'état initial

³¹¹ Gulick R. v., « Higher Order Global States (HOGS): An Alternative Higher-Order Model of Consciousness » dans Gennaro R., *Higher-Order Theories of Consciousness*, John Benjamin Publishing and Compagnie, Amsterdam and Philadelphia, 2005, p. 71-2.

³¹² Gulick R. v., (2000) « Inward and Upward : Reflection, Introspection and Self-awareness », *Philosophical Topics* 28 (2), p.294.

³¹³ Rosenthal D. M., (1997) « A theory of Consciousness » dans Block N., Flanagan O. et Güzeldele G., *The Nature of Consciousness : Philosophical Debates*, MIT Press, Cambridge, MA, 1997, p.750-751 : « Only if one's

doit consister en une relation d'un genre bien particulier. En effet, nous concevons nos états conscients comme des états dont nous sommes conscients de manière immédiate et non inférentielle. Dans le cas contraire, un processus mental non conscient pourrait toujours être qualifié de conscient, simplement parce que nous pourrions en déduire que nous pourrions nous trouver dans cet état. À ce moment là, tous nos états mentaux seraient potentiellement conscients, ce qui aurait pour effet de rendre toute explication de la conscience triviale et non informative. D'un autre côté, il ne suffit pas, pour qu'un état mental soit conscient, que nous en soyons conscient d'une manière non inférentielle, nous devons aussi prendre conscience d'être nous-mêmes engagés dans cet état. Pour le dire différemment, il n'est pas suffisant d'expliquer comment un certain état mental en vient à être conscient, la théorie doit expliquer comment un état est donné comme étant le mien, un état dans lequel je suis. Pourquoi ajouter de cette condition supplémentaire ? Parce que la donation à la première personne est un *datum* inéliminable de la conscience que l'on se trouve dans un état particulier, de l'effet que cela fait d'avoir une expérience. Pour toute théorie de la conscience, ce dernier aspect qui renvoie à la subjectivité est absolument crucial. La question décisive est alors de savoir si les théories d'ordre supérieur sont capables de rendre compte de cet aspect central de l'expérience d'une manière satisfaisante. En général, la subjectivité, la qualité de *mienneté*, est pointée du doigt comme faisant défaut aux différentes positions philosophiques sur la conscience qui adoptent une perspective d'ordre supérieur. Le problème est que si l'on se donne deux actes ou états, il devient difficile de rendre compte de la relation immédiate et intime que j'entretiens avec mes propres états. La conscience que j'ai de l'état dans lequel je me trouve consiste en une activité réflexive médiatisée par deux types de relation. La première relation est causale. Les états mentaux causent les états d'ordre supérieur qui sont à propos de ces premiers états. La seconde relation est donc intentionnelle : les états d'ordre

thought is about one self as such, and not just about some one that happens to be one self, will the mental state to be a conscious state ».

supérieur prennent pour objet les états de premier ordre et nous rendent de cette manière conscient de ces états au sens nagelien de l'effet que cela fait d'avoir une expérience. La conscience d'état est donc obtenue grâce au concours de ces deux relations. Alors que la relation causale implique deux états distincts, la relation intentionnelle réhabilite ensuite une certaine distance entre la créature et ses états conscients par sa structure acte/objet. En ce sens, les théories d'ordre supérieur sont intentionnalistes car elles conçoivent la conscience d'état (*state of consciousness*) à la manière d'un objet de conscience (*object of consciousness*). Dans ces conditions, il devient difficile d'arriver une explication satisfaisante de la relation immédiate et intime de la conscience avec ce dont elle est consciente. Dans une veine critique similaire, Baker a montré que la position de Rosenthal sur la conscience requiert la perspective à la première personne qu'elle ne contribue pourtant pas à expliquer³¹⁴. On a là deux aspects d'un même problème qui forme cette objection globale adressée aux théories d'ordre supérieur. Premièrement, la conscience phénoménale présuppose toujours l'expérience à la première personne. Or, puisque les théories d'ordre supérieur ne rendent pas compte du point de vue à première personne, elles manquent le concept de concept de conscience à expliquer, celui de conscience phénoménale. Suivant cette critique, les théories d'ordre supérieur sont une conception de la conscience à la troisième personne, qui concerne avant tout la conscience d'accès et/ou la conscience de monitoring³¹⁵.

On peut avec Zahavi amplifier cette objection en recourant à quelques analyses classiques de la référence à soi à la première personne que l'on trouve entre autres chez Castaneda, Perry, Shoemaker qui introduisent une nouvelle dimension du problème de la conscience, celle de son caractère subjectif. Ces analyses, qui portent pour certaines sur la nature et le

³¹⁴ Baker L. R., *Persons and Bodies*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 2000, p.84.

³¹⁵ Dépendamment la théorie particulière d'ordre supérieur défendue. Après Armstrong, Lycan défend le modèle perceptuel de la conscience de monitoring dans sa théorie des perceptions d'ordre supérieur tandis que Rosenthal défend le modèle d'une conscience d'accès et des attitudes propositionnelles.

fonctionnement de l'indexical « je », se sont proposées de montrer que les types de référence à soi accessibles à partir de la perspective à la première personne et à partir de la perspective à la troisième personne sont d'un genre tout à fait différent³¹⁶. Je peux me référer publiquement à des objets accessibles par des noms propres, un démonstratif ou une description définie et, à titre occasionnel, il peut arriver que cet objet soit moi-même. Quand je me réfère à moi-même de cette manière, c'est-à-dire quand je me réfère à moi-même à partir de la perspective à la troisième personne, je me réfère à moi-même comme un *Ego*, c'est-à-dire exactement de la même façon que je me réfère aux autres et réciproquement. La conscience du point de vue de la perspective à la troisième personne renvoie au rapport à autrui et non à la conscience de soi. En effet, ce type de référence à soi objectifiant n'est ni nécessaire, ni suffisant pour comprendre la façon dont quelqu'un est conscient de lui-même selon la perspective à la première personne³¹⁷. On insistera encore une fois sur cette objection globale qui présuppose que les théories d'ordre supérieur sont une conception de la conscience à la troisième personne qui semble manquer le véritable sens de la conscience à expliquer.

3.2 Les théories *unilevelistes* de la conscience

L'objection globale du problème de la généralité a convaincu bon nombre de philosophes de l'esprit de revenir à une théorie *unileveliste* de la conscience. Au sens large du terme, par théories *unilevelistes* on peut entendre toutes les théories à un seul niveau de conscience. Suivant ce sens large, la théorie représentationnelle de premier ordre de Dretske, par exemple, est une théorie *unileveliste* de la conscience qui tente d'expliquer le domaine qualitatif de l'expérience. Selon cette version représentationnelle de l'esprit, les états conscients comme les états mentaux en général sont des représentations naturelles dont la fonction est de

³¹⁶ Castaneda H.N., (1967) « The logic of self-knowledge », *Nous* 1, p. 9-22 ; Shoemaker S., (1968) « Self-reference and Self-awareness », *The Journal of Philosophy* 65, p. 556-79 ; Perry J., (1978) « The problem of essential indexical », *Nous* 13, p. 3-21.

³¹⁷ Zahavi D., « Back to Brentano ? », *Journal of Consciousness Studies* 11, p. 69-70.

transmettre de l'information³¹⁸. L'expérience elle-même consiste en une représentation non conceptuelle d'un objet perçu et d'un ensemble de propriétés qui lui appartiennent et le définissent. On dira alors, par exemple, qu'un sujet possède la représentation mentale qu'il pleut seulement dans le cas où il se trouve dans un état cérébral dont la fonction est de transmettre cette information. L'histoire représentationnelle de l'expérience telle qu'elle est décrite par Dretske dans ses traits les plus généraux est largement sous-tendue par toute une conception téléo-sémantique de l'information qui part de l'hypothèse que chaque événement ou fait dans le monde génère une certaine quantité d'informations³¹⁹. Ces informations consistent en une sorte de gamme de possibilité d'événements et de faits qui s'excluent les uns les autres. S'il pleut, cela exclut que le temps soit sec ou qu'il neige. Dans cette configuration, certains événements et faits dépendent d'autres événements et faits. Cette dépendance n'est pas accidentelle mais tombe sous le joug des lois fondamentales de la Nature³²⁰. La notion d'information implique alors des relations nomologiques nécessaires entre les événements (l'un ne peut se produire dans le monde sans l'autre) valables aussi bien dans notre monde actuel que dans tous les mondes possibles. Quand un fait *A* dépend nomologiquement de *B*, on dira que *A* transmet l'information générée par *B*. Ce sont aux lois de la Nature de déterminer sous quelles conditions certains événements neurophysiologiques prennent place dans le cerveau. Autrement dit, il semble difficile d'avoir un état cérébral dont la fonction est de transmettre l'information qu'il pleut au moment même où je fais l'expérience d'une belle journée ensoleillée. Le point important dans cette explication est que certains événements neurophysiologiques dans le cerveau sont appelés à jouer un rôle fonctionnel spécifique dans l'économie cérébrale, celui de transmettre l'information générée par d'autres événements sur lesquels ces états sont nomologiquement fondés. Selon Dretske, nous pouvons donc expliquer l'expérience qu'il pleut en montrant que certains événements

³¹⁸ Dretske F., *Naturalizing the Mind*, chap.1, The Representational Character of Sense Experience, p. 1-38.

³¹⁹ Dretske F., *Knowledge and the Flow of Information*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 56-60.

³²⁰ *Ibid.*

cérébraux représentent ce fait en vertu de transmettre cette information. On peut ensuite étendre ce schème explicatif à l'ensemble de l'expérience : les représentations sont des véhicules neurophysiologiques qui revêtent la fonction biologique de transmettre l'information. L'expérience représente l'instanciation d'une propriété que la représentation a pour fonction d'indiquer. Une telle conception de nos représentations ouvre la voie à une explication naturaliste des *qualia* qui sont identifiés à des propriétés systématiquement représentées dans l'expérience, des propriétés dont la représentation nous indique qu'ils nous fournissent des informations à propos de la scène objective qui se tient devant nous³²¹. La stratégie représentationnaliste consiste à identifier les *qualia* aux qualités externes de l'objet perçu plutôt que d'en faire des propriétés inhérentes à l'état perceptif lui-même. Ainsi, la distinction traditionnelle entre qualités primaires et qualités secondaires n'a plus de raison d'être puisque les *qualia* ne sont rien d'autre que les qualités primaires des objets perçus. Comme l'a remarqué Shoemaker, cette stratégie naturaliste vise à expulser le mystère de la conscience hors de l'esprit pour le situer dans le monde externe :

(Wittgenstein) talks about the feeling of an unbridgeable gulf between consciousness and brain process » which occurs when « I turn my attention in a particular way on to my own consciousness, and, astounded, say to myself: This is supposed to be produced by processes in the brain ! —as it were clutching my forehead »...But we can get much the same puzzle without turning our attention inwards. I look at a shiny red apple and say to myself « this supposed to be a cloud of electrons, protons, etc., scattered through mostly empty space ». And focusing on its color, I say « this is supposed to be a reflectance property of the surface of such a cloud of fundamental particles³²².

Selon ce passage, le mystère de la conscience ne porte sur rien d'autre que la manière dont les caractères qualitatifs de l'expérience sont produits par une certaine activité électrochimique dans la matière grise. Au fond, on aurait affaire au même mystère pour les objets de la réalité extérieure. En effet, la même question se pose de savoir comme une pomme rouge peut être

³²¹ Dretske F., *Naturalizing the Mind*, p.72.

³²² Shoemaker S., (1994) « Phenomenal Character, *Nous* 28, p. 23.

constituée par un assemblage de molécules qui sont en elles-mêmes incolores. Le point important est qu'il n'y a pas deux mystères mais un seul qui est dupliqué par la relation de représentation. Les théories représentationnelles de la conscience renversent l'ordre explicatif en affirmant que la source du mystère tient dans la question de savoir comment une pomme rouge est constituée de molécules, d'atomes, d'électrons, de sortes d'entités incolores³²³. L'expérience de la qualité phénoménale de la rougeur ne fait ensuite qu'hériter de cet aspect mystérieux en représentant des objets rouges.

À la suite de Dreske, Tye a récemment développé dans le même esprit une autre théorie représentationnelle qui adopte une conception causale co-variationnelle de la représentation selon laquelle le caractère phénoménal de l'expérience est une composante disponible, abstraite et non conceptuelle de son contenu représentationnel³²⁴. Ces théories représentationnalistes souscrivent à un programme fort de naturalisation de la conscience en tentant d'assimiler le caractère phénoménal à un contenu intentionnel d'un certain genre que l'on pourrait par la suite identifier à des états fonctionnels ou physiques. Si l'on part de cette présupposition qu'il est possible d'arriver à une théorie intentionnaliste satisfaisante d'un point de vue naturaliste de la conscience, il est ensuite possible de comprendre les contenus représentationnels en termes d'états fonctionnels ou physiques. La méthode employée consiste à expliquer un phénomène en le réduisant à son niveau inférieur, comme c'est typiquement le cas pour l'exemple de l'eau que l'on explique en ramenant à sa composition chimique sauf qu'ici la réduction passe par deux étapes distinctes (la réduction des états conscients à des états intentionnels et ensuite la réduction des états intentionnels à des états neuronaux). On passerait ainsi de la conscience aux états physiques *via* des états mentaux intentionnels inconscients. Le projet d'une naturalisation forte de la conscience fait le pari de pouvoir un jour tracer une ligne continue des états les plus fondamentaux, les plus simples de

³²³ Byrne A., (2006) « Color and the Mind-Body Problem », *Dialectica* 60, p. 223-44.

³²⁴ Tye M., *Consciousness, Color and Content*, MIT Press, Cambridge, MA, 1995, p. 60-5.

la matière inanimée jusqu'au phénomènes les plus complexes, tels que la conscience phénoménale³²⁵. Dans cette interprétation naturaliste des choses, qui est peut-être la représentation scientifique la plus communément partagée, le problème des *qualia* ou ce que la tradition appelle des sensations ne peuvent être identifiés qu'à « des restes nomologiques³²⁶ », c'est-à-dire des épiphénomènes résiduels causalement inefficaces. Toutes les théories représentationnelles de la conscience n'adhèrent cependant pas à ce programme d'une naturalisation forte de l'esprit. À titre d'exemple, la théorie des pensées d'ordre supérieur est une explication en termes mentalistes qui assimile la conscience à un contenu intentionnel réflexif et inconscient³²⁷. Elle se contente de réduire la conscience d'état à un contenu intentionnel d'un certain genre, sans forcément procéder à une seconde réduction à des états physiques, tels que des états cérébraux.

Pour ces versions *unilevelistes* de théories représentationnelles, la conscience n'est pas conscience de quelques traits phénoménaux intrinsèques à nos états mentaux :

Les expériences et les croyances sont conscientes, non pas parce que nous sommes conscients d'elle mais parce que, à proprement parler, nous sommes conscients avec elles ou à travers elles³²⁸.

Dans cette optique, la conscience de soi est une perception déplacée ; elle n'est ni essentielle, ni même requise pour donner une explication valable de l'expérience phénoménale³²⁹. La conscience est conscience d'objets externes et non de nos propres états mentaux. Nous sommes conscients non pas *de* mais *avec* nos états mentaux. L'avantage de cette théorie est qu'elle fournit une alternative crédible aux théories d'ordre supérieur tout en renouant avec un

³²⁵ On pourrait ici interpréter cette façon de voir les choses comme une reviviscence du mythe moderne d'une échelle des êtres et des espèces qui s'établit selon une complexité croissante mais néanmoins libérée de l'idéologie de la modernité philosophique et de certains préjugés dûs au balbutiement de la biologie.

³²⁶ Feigl H., « The Mental and the Physical », dans Chalmers D.J. (2002) (éds.), p. 68-73.

³²⁷ Rosenthal D.M., (2004) « Subjective Character and Reflexif Content », *Philosophy and Phenomenological Research* 68, p. 91-8.

³²⁸ Dretske F., (1997) « Conscious Experience » dans Chalmers D.J. (2002), p. 785.

³²⁹ Dretske F., *Naturalizing the Mind*, p. 41-4.

sens robuste de la réalité et une conception intentionnelle des actes qui sont toujours fondamentalement conscience de quelque chose, d'autres choses qu'eux-mêmes, des objets externes qui existent indépendamment de l'expérience que nous en avons. Cependant, cette tentative déflationniste d'identifier la conscience avec la représentation et ensuite la représentation avec des propriétés représentées conduit à un certain nombre de difficultés qui sont aujourd'hui bien connues. Le problème sans doute le plus important dans la théorie de Dretske est qu'elle ne délivre aucun critère décisif pour distinguer les états conscients et ceux qui ne le sont pas. Dans ces conditions, il est difficile de penser que l'on dispose d'une théorie pleinement développée de ce en quoi consiste la propriété pour les états mentaux d'être conscients. Comme le reconnaît Dretske lui-même, il peut y avoir des représentations naturelles comme des représentations homéostasiques ou d'autres mécanismes de régulation qui indiquent par exemple le niveau de glucose dans le sang, qui ne sont pas mentales ou du moins pas conscientes³³⁰. D'une manière générale, si l'on adopte cette conception rudimentaire de la représentation comme transmission de l'information, on ne voit pas de quelle manière on peut encore distinguer les états conscients de ceux qui ne le sont pas. On peut tout à fait supposer que des états et des processus inconscients à un niveau sub-personnel transmettent et traitent de l'information de la même manière que le font ou le feraient des états conscients. Qu'un état mental représente un ou des aspects de l'environnement ne préjuge rien quant à son caractère conscient. Ordinairement, on identifie les états conscients par leur caractère phénoménale ou qualitatif au sens de l'effet que cela fait d'être dans ces états. Par opposition, on ne retrouve pas cet effet que cela fait pour les états inconscients mais c'est précisément cette distinction qui n'est plus possible lorsque l'on a externalisé comme Dretske les qualités secondaires dans l'environnement. De plus, l'identification des *qualia* avec les propriétés des objets physiques n'est pas sans souffrir de contre exemples. En effet,

³³⁰ *Ibid*, p. 170.

certaines traits de nos humeurs, tels que le délire, la dépression, l'anxiété, une montée d'adrénaline consistent en des *qualia* distincts qu'ils ne semblent rien représenter à proprement parler, ni des aspects de l'environnement, ni des états de notre propre corps³³¹.

Il est notablement reconnu que cette théorie représentationnelle laisse de côté le caractère subjectif de l'expérience. Dans l'expérience consciente d'une pomme rouge, il n'y a rien de plus à expliquer que la qualité phénoménale de la rougeur qui consiste en une certaine composante du contenu de la représentation de cet objet. Pour cette théorie, le mystère de la conscience se ramène au problème de l'expérience qualitative ou des *qualia*. Contre cette explication, les théories d'ordre supérieur font valoir qu'un état est conscient seulement si je suis moi-même conscient de m'y trouver. Ultimement, le caractère subjectif est ce qui permet de distinguer les états conscients de ceux qui ne le sont pas. Si l'on ne se donne pas cet aspect, on ne voit pas de quelle manière on pourrait identifier les états conscients car, encore une fois, qu'un état représente un aspect de l'environnement ne prouve rien quant à son caractère conscient. De plus, si l'expérience représente un aspect de l'environnement, cette représentation est toujours pour un sujet à qui cela fait l'effet que cela fait d'avoir cette expérience. Contre ce représentationnalisme qui réduit le problème de la conscience au seul domaine qualitatif de l'expérience, les théories d'ordre supérieur font valoir qu'il n'est pas suffisant que je sois conscient d'un état *x*, il faut que je sois moi-même conscient de m'y trouver. Selon un récent diagnostic, le caractère qualitatif ne nous délivre que les conditions d'identification ou d'identité du caractère phénoménal tandis que le caractère subjectif porte ses conditions d'expérience³³². Dans ce cas, le mystère de la conscience est derechef attribuable à son caractère subjectif.

³³¹ Davies P., (1997) « Deflating Consciousness : a Critical Review of Fred Dretske's *Naturalizing of the Mind* », *Philosophical Psychology* 10, p. 545-6. Les humeurs représentent une difficulté pour une version représentationnelle de la conscience en général et non pour la seule théorie de Dretske.

³³² Kriegel U., *Subjective Consciousness : A Self-Representational Theory of Consciousness*, Oxford University Press, New-York, 2009, p.75.

Par théories *unilevelistes* au sens large du terme, on peut entendre les théories représentationnalistes de premier ordre (*first-order*) de Dretske et Tye mais aussi, par exemple, les théories adverbiales qui voient en la conscience un phénomène non réflexif et non représentationnel. En ce sens, toute théorie qui soutient que le mental et le conscient s'effectue sur un seul et même plan horizontal, celui de l'expérience vécue, est une théorie *unileveliste*³³³. Par contraste, les théories *unilevelistes* au sens étroit du terme sont des théories qui en appellent à des relations méréologiques entre le mental et le conscient. Ceux qui soutiennent ces théories sont en général ceux qui critiquent les théories appartenant au modèle classique d'ordre supérieur. Pourtant, comme les théories d'ordre supérieur, ces théories *unilevelistes* tentent d'expliquer la subjectivité des états conscients, c'est-à-dire le fait que je sois moi-même conscient de me trouver dans un état mental particulier. Dans une certaine mesure, elles conservent cette dualité propre à l'explication d'ordre supérieur entre un état représentant et un état représenté qui permet d'expliquer la conscience d'état. En revanche, contrairement aux théories d'ordre supérieur, les théories *unilevelistes* refusent d'expliquer la différence entre les états conscients et ceux qui ne le sont pas en recourant à des états d'ordre supérieur numériquement distinct. Selon les suggestions de Gulick, il faut supprimer ou du moins atténuer cette hypothèse de la non identité pour pouvoir envisager des modèles alternatifs d'ordre supérieur plus en phase avec les *desiderata* d'une théorie de la conscience. Je m'en tiendrai ici essentiellement à sa théorie des états globaux d'ordre supérieur et à l'approche auto-représentationnelle de la conscience développée par Kriegel qui me paraissent être à l'heure actuelle les tentatives les plus prometteuses.

³³³ Une théorie *unileveliste* au sens large du terme est une théorie qui ne recourt pas à des différences de niveaux pour expliquer la conscience d'état.

Dans un article novateur, Robert van Gulick a initié toute une approche méréologique qui attribue aux états conscients une structure interne complexe³³⁴. Selon cette explication d'ordre supérieur renouvelée, la réflexivité qui accompagne tout état conscient est localisée à l'intérieur même de l'expérience et non dans un état distinct et séparé. La conscience de nos états ne procède pas de deux actes mais de l'occurrence d'un seul et même état qui instancie différents contenus. L'innovation de cette théorie par rapport aux théories d'ordre supérieur classique est donc que le contenu réflexif intentionnel ne réside plus dans un état distinct et séparé mais appartient à la structure même de l'expérience. Un état mental (*lower-order state*) est dit « conscient » si l'état en question est recruté à l'intérieur d'un contexte plus large, un état global d'ordre supérieur qui joue le rôle de substrat neuronal et fonctionnel de l'activité consciente³³⁵.

Comme le reconnaît Gulick lui-même, son nouveau modèle d'ordre supérieur global (HOGS) est redevable de trois sources majeures d'inspiration. La première est dennettienne en ce qu'elle concerne la définition de la conscience comme « célébrité cérébrale ». Selon la théorie de Dennett des multiples versions (*multiple drafts*) de l'esprit, la distinction entre les états conscients et inconscients est floue, admet des degrés et gravite surtout autour de deux principaux axes³³⁶. Le premier axe concerne les degrés d'influence d'un état mental sur le développement subséquent des états du système et de ses sorties comportementales (*outputs*). Une perception et son contenu seront conscients s'ils sont accessibles à d'autres processus mais aussi capables d'affecter différents états (pensées, désirs et mémoire) du système, notamment les états qui dirigent l'action et le comportement de l'agent. Le point important dans l'explication de Dennett est que l'influence des états mentaux sur d'autres états du

³³⁴ Gulick R. v., « Higher Order Global States (HOGS) : An Alternative Higher-Order Model of Consciousness » dans Gennaro R., *Higher-Order Theories of Consciousness*, John Benjamin Publishing and Compagnie, Amsterdam and Philadelphia, 2005, p.67-92.

³³⁵ *Ibid*, p. 74.

³³⁶ Dennett D., *Consciousness Explained*, Back Bay Books/ Little Brown and Compagny, New-York, 1991, p.101-39.

système admet des degrés dont le plus important correspond à ce qu'il nomme le niveau de la célébrité cérébrale. Un état conscient est « cérébralement » célèbre au sens où il sollicite différents processus et fonctions du système tout en ayant un impact sur des états directement reliés au comportement de l'agent³³⁷. Puisque la célébrité est une affaire de degré, il n'y a pas besoin de donner une réponse tranchée à la question de savoir si cet état est conscient ou non. Le second axe de sa théorie des multiples facettes de l'esprit concerne les degrés d'intégration des contenus à l'intérieur de ce que Dennett décrit comme une série narrative que le système construit à partir d'un flux de conscience. Cette narration ne se situe pas à une sorte niveau supérieur qui serait produit indépendamment, au delà ou en deçà de la fixation du contenu phénoménal de l'expérience ou des contenus de premiers ordre du système. Ce qui se passe dans le théâtre cartésien n'appelle rien de plus qu'une succession d'états intégrés qui composent une expérience unifiée à partir de la perspective d'un soi. Dans cette conception, le soi est un aspect interne aux différentes séquences narratives du récit. Le sujet à qui cela fait « l'effet que cela fait » est une entité virtuelle qui n'existe qu'en tant que point perspectuel, implicite au récit. Il s'ensuit que le soi et la narration s'entremêlent mutuellement pour définir de manière unifiée l'expérience. Sur la base de ces considérations, Dennett développe une sorte de théorie d'ordre supérieur sensiblement différente de celle de Rosenthal et de Lycan³³⁸. Un état conscient est un état avec un haut niveau de célébrité cérébrale mais aussi un état que l'agent peut rapporter comme s'y trouvant. Comme pour Rosenthal, les états conscients sont intimement liés à notre capacité à les rapporter. La théorie de Dennett se

³³⁷ *Ibid*, p.253-284

³³⁸ Cf. La classification de Carruthers P., (2003) « The Evolution of Consciousness » dans Carruthers P. et Chamberlain, *Evolution and Human Mind : Modularity, Language and Méta-Cognition* qui qualifie la version représentationnelle de l'expérience de Dennett de description d'ordre supérieur et que Carruthers distingue du représentationnalisme d'ordre supérieur de Lycan et de Rosenthal.

rapproche donc de l'approche d'ordre supérieur en identifiant la conscience de se trouver dans un état mental avec la capacité de le rapporter³³⁹.

La deuxième source d'inspiration du modèle HOGS est la théorie développée par Christopher Hill de l'introspection dans son ouvrage *Sensations*. Au début de son explication, Hill commence par réfuter la conception classique, en partie issue de la psychologie populaire, de la conscience introspective analogue à un œil interne passif. *A contrario*, l'introspection est assimilable à un processus actif qui altère son objet de premier ordre³⁴⁰. Dans le cas paradigmatique de la perception externe, lorsque je vois la lampe sur mon bureau, ma perception visuelle n'altère pas l'objet lui-même. Pourtant, la conscience interne semble souvent altérer ces objets. Quand je tourne, par exemple, mon attention sur le goût persistant de l'olive que je viens de manger, il se peut que cette attention modifie certains aspects de cette expérience qualitative. Quand ma conscience porte sur différentes sensations associées, celles-ci gagnent en intensité et en vivacité, des propriétés sensorielles peuvent devenir plus spécifiques ; on peut assister à un changement de caractère pour un autre ou même voir apparaître un caractère nouveau qui ne semblait pas présent³⁴¹. Il faut prendre acte de ce changement que provoque la perception interne et qui ne se produit pas dans le cadre de la perception externe. Dans la perception interne, la redirection de l'attention induit des changements mais c'est seulement l'état perceptuel qui connaît des changements et non son objet. Quand je scrute visuellement la lampe sur ma table de chevet, je deviens conscient de différents détails que je n'avais pas remarqués avant mais les propriétés de la lampe en tant qu'objet indépendant reste, elles, inchangées. Elles étaient là avant que je les remarque.

³³⁹ Puisque l'expérience consiste en une succession d'états représentés, ces états, en tant qu'ils sont représentés, implique notamment le recours à des représentations d'ordre supérieur.

³⁴⁰ Hill Christopher S., *Sensations*, Cambridge University Press, New-York, 1991, p. 117-139 qui décrit la conscience introspective sous trois de ses formes fondamentales que sont la vision interne, l'ajustement volume et l'activation. Cette version de la conscience introspective prend place dans une conception réductionniste de l'expérience qualitative. Pour une présentation du type de matérialisme défendu par Hill, voir p. 83-114 de son ouvrage.

³⁴¹ Gulick R.v., *ibid*, p. 76.

Aujourd'hui, on admet pourtant que certaines perceptions externes peuvent modifier leur objet, c'est, par exemple, qui se passe communément à l'échelle quantique mais aussi plus concrètement dans différentes situations sociales³⁴². Cependant dans ces cas interpersonnels, l'acte d'observation *per se* ne produit pas le changement en lui-même mais c'est la conscience subjective d'être observé qui en est responsable³⁴³. Par contraste, dans les cas intra-mentaux, le simple acte semble suffire à altérer son objet. L'introspection est conçue comme une faculté active d'ordre supérieur qui affecte le caractère, l'intensité et même l'existence de la sensation. Le point important est que l'introspection consiste non pas en un état passif, tel un œil, mais en une conscience d'ordre supérieur qui, contrairement au modèle d'ordre supérieur standard, modifie l'état dont elle nous rend conscient.

La troisième source d'inspiration du modèle HOGS réside dans l'hypothèse empirique selon laquelle les corrélats neuronaux associés à l'activité consciente consistent en des processus globalement distribués dans le système cérébral. Selon cette position aujourd'hui répandue, il n'y a pas d'espace spécifique, pas de siège de la conscience. Les états conscients sont neuro-physiologiquement réalisés de manière distribués dans des *patterns* qui impliquent l'activation simultanée de différentes régions du cerveau. Développée d'abord par Baars et approfondie par la suite par Duhaene, ce concept s'appuie sur l'observation que le cerveau humain comprend différents systèmes spécialisés (dans la perception, l'attention, le langage, *etc.*) qui réalisent chacun leur fonction à un niveau qui n'atteint pas le seuil de la conscience. Celle-ci n'advviendrait qu'à partir du moment où ces différents sous-systèmes mettent en commun le résultat de leur opération dans un même espace de travail global. Ce que nous appelons « l'accès à la conscience » est la disponibilité d'une information qui la rend accessible à différents processus et rapportable à nous-mêmes ou à autrui. Dans le numéro

³⁴² Par exemple, lorsque je perçois le comportement d'autrui, il se peut que se dernier, se sachant observé, modifie son comportement qui aurait pu être différent en privé.

³⁴³ Gulick R.v., *ibid.*

spécial de la revue *Cognition* de 2001, Dennett se rallie à la proposition empirique d'un espace de travail cortical global qui réunit les deux conditions suivantes ³⁴⁴:

- 1) Il s'agit d'un système distribué. Il n'existe pas de spectateur subjectif d'un théâtre conscient (l'illusion d'un théâtre cartésien). La subjectivité émerge d'une collection de processeurs « stupides ».
- 2) Il se suffit à lui-même : l'accès au état du système ne cause pas la conscience, mais est la conscience.

C'est ainsi que Dennett en vient à parler de la conscience dans les termes métaphoriques de célébrité cérébrale³⁴⁵. À tout moment, différents états, processus et événements mentaux se font et se défont dans le cerveau dans une sorte de compétition darwinienne. On tient là la genèse du soi comme centre de gravité narratif qui résulte de ce conflit intra-mental. Selon la théorie des multiples versions de l'esprit, ils y auraient de multiples états mentaux possiblement conscients mais un seul deviendra célèbre, c'est-à-dire conscient seulement l'espace d'un moment. Selon ce modèle, la conscience ne peut pas être localisée précisément ni dans le temps, ni dans une région du cerveau, ce qui exclut toutes les théories de type « théâtre cartésien ».

Le modèle HOGS puise largement dans ces trois sources d'inspiration pour amender le modèle supérieur classique. Cette nouvelle explication s'inscrit toujours dans une perspective d'ordre supérieur en ce qu'elle conserve toujours une sorte de réflexivité associée aux états conscients³⁴⁶. Ces états connaissent toujours des différences internes de niveau mais leur caractère conscient n'est plus confié à un état distinct qui serait, pour ainsi dire, coupé de sa base expérientielle. Selon la théorie HOGS, la transition des états inconscients aux états

³⁴⁴ Dennett D., (2001) « Are we Explaining Consciousness yet ? », *Cognition* 79, p. 221-37.

³⁴⁵ Dennett, D., (1994) « Real Consciousness », dans Revonsuo A. & Kamppinen M. (éd.) *Consciousness in Philosophy and Cognitive Neuroscience*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale, NJ, p. 42-77.

³⁴⁶ Gulick R.v., *ibid*, p. 80.

conscients tient dans la transformation de l'état cible par une relation intentionnelle qui l'incorpore dans différents contextes systémiques. L'aspect intentionnel des états conscients ne réside alors plus dans une représentation de second ordre explicitement distincte comme c'est le cas dans le modèle perceptuel ou la théorie des pensées d'ordre supérieur. Au lieu de cela, la réflexivité intentionnelle est un aspect implicite des états conscients qui consistent en des états complexes globalement intégrés et à l'intérieur desquels les états de premier ordre sont recrutés. Le modèle HOGS est guidé par l'idée que les états mentaux en tant qu'ils sont conscients prennent place dans des contextes globaux qui modifient leur contenu d'une manière qui implique une augmentation quantitative et qualitative d'une intentionnalité réflexive³⁴⁷. En concevant l'élément supérieur comme aspect intégré, le modèle HOGS met l'accent sur l'organisation et la structure de ces états globaux censées exhiber un haut degré de cohérence et d'intégration. Ces deux traits caractéristiques des états conscients se disent de deux manières différentes. D'une part, au niveau neuronal de l'implémentation de l'activité consciente, les états globaux sont le substrat qui réalise les différents moments du flux de la conscience. La cohérence des états conscients telle qu'elle se dégage d'une observation sur la base neurologique de l'expérience, peut ensuite recevoir une explication empirique du type des théories de l'espace neuronal de travail, d'une certaine fréquence hertzienne dans le cortex pré-frontal corrélée à l'activité consciente ou encore d'autres modèles d'association intra corticaux. Du point de vue de leur réalisation physique, les états conscients sont des états internes complexes globalement distribués et intégrés dans différents *patterns* et régions du cerveau. La cohérence n'est rien d'autre que l'unité neurophysiologique de ces états telle qu'elle est rendue manifeste dans l'observation scientifique et l'expérimentation.

Au niveau de la description de l'expérience, la cohérence phénoménale des états conscients en tant qu'états globaux, résulte de « deux unités interdépendantes (qui) prennent place à

³⁴⁷ *Ibid*, p. 85.

l'intérieur de l'expérience phénoménale : l'unité d'un monde vécu et l'unité d'un soi comme sujet de l'expérience de ce monde³⁴⁸ ». Tout réaliste s'accorde à dire que nous faisons ordinairement l'expérience d'un monde d'objets qui préexiste à nos expériences. En ce sens, notre expérience phénoménale est celle d'un monde d'objets indépendants à l'intérieur d'une réalité unifiée du temps et de l'espace à laquelle nous appartenons également en tant que sujet conscient et percevant. Les objets du monde qui sont les objets de notre expérience possèdent une certaine épaisseur intentionnelle et phénoménale non pas tant au sens littéral, tridimensionnel de leur position spatio-temporelle qu'en vertu de la richesse de leurs propriétés, relations et connexions qui constitue ce monde familier des objets que nous connaissons tous³⁴⁹. Selon le modèle HOGS, l'expérience est toujours l'expérience duale d'un soi et d'un monde d'objets. C'est à la fois l'expérience d'un soi localisé dans le monde des objets qui apparaît toujours pour un soi. De ce point de vue, la réalité phénoménale consiste en un accès à des objets qui nous apparaissent ou se présentent eux-mêmes à l'intérieur du monde vécu.

Une telle version du modèle d'ordre supérieur réhabilite l'argument perspectuel de Nagel de l'irréductibilité du point de vue à la première personne, tout en reconduisant à une dialectique du soi et du monde. Par perspective ou point de vue, il faut entendre quelque chose de plus large et riche que la simple perspective physique d'un sujet face à son environnement. La notion de perspective, telle qu'elle est comprise ici, n'est pas réductible à la simple position spatiale à partir de laquelle nous pensons, percevons des objets³⁵⁰. La perspective par laquelle le soi éprouve les objets du monde révèle suite l'engagement actif d'un sujet principalement tourné vers les objets du monde vécu. C'est cette nature du sujet conscient ouvert sur la transcendance du monde ainsi que la densité et la diversité des modes d'accès réciproques qui

³⁴⁸ Gulick R.v., *ibid*, p. 81.

³⁴⁹ *Ibid*.

³⁵⁰ Gulick R. v., *ibid*, p. 82.

donnent à la réalité vécue son épaisseur objective. La phénoménologie épaisse de l'expérience relative à un monde d'objets indépendants dépend de la richesse du point de vue à la première personne pour lequel ce monde, ces objets apparaissent. En retour, la richesse du point de vue du soi dépend également de la structure complexe du monde phénoménal qui définit sa place à l'intérieur de celui-ci. Le soi et le monde sont interdépendants dans l'expérience au sens où ils en sont les conditions de possibilité. Cette conception « réaliste » de l'expérience conduit ensuite à une extension de la phénoménalité au-delà de ce qui est explicitement présent dans la sensation³⁵¹.

Au vu de ces développements, on comprend maintenant comment s'opère le changement d'une simple perception à une expérience consciente. Le passage de l'un à l'autre implique une augmentation qualitative et quantitative d'une intentionnalité réflexive implicite à ces deux états. Pour transformer une information visuelle qui était jusque-là inconsciente en une expérience visuelle consciente, nous devons incorporer l'information transmise par l'état recruté dans la structure interne de l'expérience phénoménale qui requiert le soi et le monde comme deux moments unitaires indissociables de l'expérience. Ensuite, les états globaux qui constituent les réalisations transitoires du flux de la conscience se soutiennent mutuellement pour former des complexes cohérents au niveau de l'intentionnalité phénoménale qui investit les états expérientiels³⁵².

On pourrait objecter à ce genre de théorie que la dualité à l'œuvre dans l'explication dissimule un statut privilégié du soi qui mène à une forme d'idéalisme subjectif au sens où la perspective du soi est constitutive de toute expérience. En effet, il n'y a d'états expérientiels qu'en présence d'un soi. Par contraste, on peut aussi penser que, de manière générale, l'expérience est celle d'un monde, au sens purement intentionnel qui concerne son contenu et

³⁵¹ *Ibid*, p. 83.

³⁵² Sur cette question, voir le dernier ouvrage de Kriegel U., *The Sources of Intentionality*, Oxford University Press, New York, 2011.

ce qui est visé ou représenté. Comme le rappelle Gulick à plusieurs reprises dans son explication, le soi phénoménal dépend aussi bien de la structure interne de l'expérience que des objets phénoménaux que ce soi éprouve. Le soi en tant que tel n'est pas une réalité indépendante de l'expérience ; il n'a de réalité qu'en tant que perspective à partir de laquelle le monde nous apparaît. L'ordre de la réalité phénoménale, de l'expérience, correspond à un enlacement de ce point perspectuel avec ce qui est éprouvé dans le monde vécu. Le soi tel que l'entend Gulick est une généralisation de l'idée de Dennett du soi comme centre de gravité narrative dans la mesure où sa signification est plus générale car il ne s'applique pas qu'aux adultes mais aussi aux jeunes enfants et potentiellement à différentes espèces animales³⁵³. Comme pour Dennett, dans la théorie HOGS, le soi n'est pas quelque chose qui se tient à l'extérieur de l'expérience, tel un homoncule ou un *Ego* cartésien percevant son propre spectacle, mais un point perspectuel interne à la structure de l'expérience. D'une même manière analogue au contenu primaire, la compréhension implicite de ce soi, qui correspond à un contenu d'ordre supérieur, est incorporée à l'intérieur de la structure même de l'expérience ou de l'acte global. L'expérience visuelle d'un objet qui me fait face implique une compréhension du statut de celui qui fait cette expérience et donc à qui cet objet apparaît de telle ou telle manière. Autrement dit, le contenu intentionnel d'une expérience implique toujours l'existence d'un sujet, d'un soi, qui ne consiste pas en un contenu intentionnel en général³⁵⁴.

Pour ce nouveau modèle d'ordre supérieur, un état conscient consiste en une structure complexe, un contexte de signification global dans lequel les expériences individuelles sont incorporées avec un degré de réflexivité particulier. Contrairement au modèle d'ordre supérieur classique, l'aspect intentionnel des états conscients est construit à l'intérieur des contenus de premier ordre des états expérientiels. Pour la théorie HOGS, la référence

³⁵³ Gulick R.v., *ibid*, p. 84.

³⁵⁴ Gulick R.v., *ibid*, p. 85.

implicite à soi est une composante essentielle du contenu des états conscients qui distingue l'expérience consciente d'un objet de sa simple représentation ou même d'un processus de représentation aveugle tel que le *blindsight*³⁵⁵.

Du point de vue objectif du monde vécu, nous faisons l'expérience des objets perçus en tant qu'ils nous sont présents ici et maintenant ou, pour le dire comme Husserl, quand les choses nous sont présentes dans leur corporalité (*körperlichkeit*). En ce sens, la présence expérientielle de la chose perçue est un aspect essentiel du contenu phénoménal et de la structure intentionnelle de l'expérience. Néanmoins, pour être capable de forger des représentations des objets du monde vécu, je dois avoir préalablement une compréhension implicite de cette relation de présence. La présence expérientielle consiste en la relation d'un soi avec des objets phénoménaux et l'expérience, du point de vue du sujet, requiert une perception de cette relation. La nature de la perception de cette relation tient dans l'intentionnalité réflexive implicite au contenu phénoménal de l'expérience.

Contrairement au modèle standard d'ordre supérieur, la théorie ne s'expose pas aux mêmes conséquences problématiques. Puisque le contenu intentionnel est implicite à la structure des états conscients, je n'ai pas besoin d'être capable de rapporter explicitement l'état dans lequel je me trouve pour en être conscient. De ce point de vue, la théorie HOGS est conceptuellement moins coûteuse et explique plus facilement l'expérience des animaux et des enfants que la théorie des pensées d'ordre supérieur. Contre Rosenthal, une autre conséquence de la théorie HOGS est que l'expérience de la douleur sans soi est inintelligible³⁵⁶. Le soi est un élément crucial de la structure interne de l'expérience : le fait qu'une expérience me soit donnée comme mienne appartient à la structure même de cette expérience. L'expérience est toujours celle d'un soi qui fait cette expérience mais cette dépendance n'est pas un fait de

³⁵⁵ *Ibid*, p. 86-7

³⁵⁶ *Ibid*, p. 89

nature ontologique de la relation entre l'expérience et sa base externe mais un fait phénoménale à propos de la structure de l'expérience elle-même³⁵⁷. Ainsi, la théorie HOGS ne s'expose pas à l'objection de la généralité³⁵⁸ en refusant la distinction de Rosenthal entre deux types de phénoménalité, l'une mince et inconsciente, l'autre épaisse et consciente. Le dernier trait caractéristique de cette théorie de la conscience est qu'elle reconduit la phénoménalité aux objets de la réalité vécue, en une croyance en un sens robuste de la réalité extérieure tout en appelant à une « anatomie » méréologique des actes conscients dont la complexité révèle différents aspects intégrés.

Dans une série d'articles et une monographie, Uriah Kriegel reprend à son compte cette idée de relations méréologiques ou d'identités partielles pour élaborer sa propre théorie auto-représentationnelle de la conscience. À la suite de Gulick, Kriegel reconduit l'idée que les états conscients consistent en des sortes de complexes unitaires. Du point de vue des théories néo-brentaniennes de la conscience, cette nouvelle approche est la principale alternative à la théorie des pensées d'ordre supérieur. Il est important de mentionner d'emblée que Kriegel se réclame explicitement de Brentano et défend ce qu'il appelle une théorie néo-brentanienne de la conscience selon laquelle la conscience consiste dans la relation auto-réflexive qu'un état entretient avec lui-même. Kriegel prétend que sa théorie rend adéquatement compte de la distinction entre objet primaire et objet secondaire, en ce qu'il ne postule, contrairement à Rosenthal, qu'un seul véhicule possédant deux contenus, l'un portant sur l'objet primaire et l'autre sur lui-même. Il importe ici de commencer par davantage préciser l'enracinement brentanien de sa théorie qui s'emploie à rendre intelligible l'idée que la conscience interne, la conscience subjective ou ce que Brentano appelle la conscience d'acte qui s'auto-représente, se représente elle-même consciemment ou encore représente sa propre occurrence. Toutes ces

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 90

expressions convergent vers la même thèse : les états conscients sont des états qui s'auto-représentent en vertu de leur caractère subjectif.

Le néo-brentanisme de la théorie de Kriegel se manifeste dans quatre de ces articles, deux de 2003, un de 2004 tandis que le dernier date de 2012. Dans le premier article de 2003 qui s'intitule « Intrinsic Theory and the Content of Inner Awareness » paru dans *The Journal of Mind and Behaviour*, Kriegel défend six thèses sur le contenu de la conscience interne, ce qui l'amène à soutenir une théorie intrinsèque particulière selon laquelle la conscience interne consiste en une sorte de contenu distinct qui possède sa propre directionnalité intentionnelle. Par définition, une théorie intrinsèque s'oppose aux théories d'ordre supérieur qui voient en la conscience un ingrédient extra-mental. De manière générale, ces théories de la conscience connaissent un certain nombre d'émules depuis la récente chute des théories d'ordre supérieur³⁵⁹. La cible de Kriegel dans cet article est pourtant moins les théories d'ordre supérieur que la théorie intrinsèque de la conscience développée par Smith et que Kriegel décrit comme une solution non traditionnelle³⁶⁰. Selon cette « solution », la conscience interne est un des aspects de la modalité des actes présentatifs. Ce genre d'explication passe par le rejet de la thèse brentanienne de la conscience interne conçue comme présentation secondaire. Plus précisément, Smith rejette l'inclusion de la conscience interne en tant que présentation secondaire dans la présentation primaire. Son explication reste cependant compatible avec la distinction entre un objet primaire et un objet secondaire, c'est-à-dire avec l'idée que les états conscients sont à la fois conscients d'un objet et d'un acte ou encore d'eux-mêmes. Lorsque je fais l'expérience visuelle d'une pomme rouge, je suis conscient de cet objet coloré mais aussi du processus perceptuel qui m'en rend conscient, c'est-à-dire de l'expérience en elle-même. Smith en arrive ensuite à l'idée que la conscience interne correspond au caractère réflexif de

³⁵⁹ Dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano défend explicitement une conception intrinsèque de la conscience tandis que les principaux représentants actuels de cette théorie sont Caston et Natsoulas.

³⁶⁰ Pour une explication de cette explication non traditionnelle, voir Woodruff Smith D., (1986) « The Structure of (self-) Consciousness », *Topoi* 5, p. 149-156.

la modalité des actes qu'il réinterprète à la lumière des caractères thétiques et egocentriques tels qu'on les retrouve chez Husserl. Le problème de l'expérience ou de la conscience phénoménale au sens nagelien de l'effet que cela fait tourne ensuite autour de la relation entre le caractère réflexif et phénoménal que possèdent tout état conscient.

Dans la section la plus importante de son article Kriegel prend la défense de ce qu'il appelle la conception traditionnelle de la conscience interne et de son contenu, en tentant de développer la distinction brentanienne de l'objet primaire et de l'objet secondaire. Il ressort de son explication que la conscience interne en tant qu'elle est présentée secondairement, sollicite moins d'attention que l'objet primaire. Par contraste avec l'explication de Smith, la conscience interne ne consiste pas en un moment parmi d'autres de la modalité de présentation mais en un contenu à part entier qui possède sa propre directionnalité intentionnelle. Sans entrer dans le détail de cette discussion compliquée mais forte intéressante³⁶¹, une raison de cette divergence est que Kriegel est plus proche de Brentano tandis que Smith l'est davantage de Husserl³⁶².

Dans « Consciousness, Higher Order Content and the Individuation of Vehicles » paru aussi en 2003 dans la revue *synthese*, Kriegel approfondit le thème du néo-brentanisme en se livrant à une reconstitution de la doctrine originale de Brentano. D'après sa lecture, la doctrine de la conscience intentionnelle de Brentano dans sa *Psychologie du point de vue empirique* peut se ramener globalement aux trois propositions suivantes :

T1 – x est un état mental si et seulement s'il est dirigé vers autre chose que lui-même, des objets, des états de choses, des événements (définition du mental par l'intentionnalité)

T2 – Tous les états (mentaux) conscients et seulement eux sont des états non physiques

³⁶¹ Pour une discussion approfondie et détaillée de cette divergence entre Kriegel et Smith, voir l'excellent article de Natsoulas T., (2004) « The Case for intrinsic Theory X. A Phenomenologist Account of inner Awareness », *The Journal of Mind and Behaviour* 25, p.97-122.

³⁶² Woodruff Smith D. et McIntyre R., *Husserl and intentionality : A Study of Mind, Meaning and Language*, D. Reidel Publishing, Dordrecht, Netherlands, 1982.

T3 – x est un état mental conscient si et seulement s'il est perçu intérieurement³⁶³.

Kriegel, qui prend très au sérieux la théorie de l'objet secondaire, reformule cette dernière thèse de la façon suivante : tous les états conscients et seulement eux sont des états auto-représentationnels.

Dans cette reconstruction de la doctrine de Brentano, T1 exprime une relation logique entre la conscience et l'esprit, T2 signifie la négation d'une relation d'identité entre la conscience et la matière et T3 explique la nature de la conscience par la propriété auto représentationnelle de la conscience de soi. Ces trois thèses attribuées à Brentano sont néanmoins largement indépendantes les une des autres. En effet, comme l'a montré Thomasson³⁶⁴, il n'y aucune relation logique entre T3, T2 et T1 de sorte qu'il est possible de comprendre T3 avec les thèses converses suivantes :

T4 – Tous les états conscients, mais pas seulement eux, sont des états mentaux

T5 – Tous les états conscients sont des états physiques

T6 – Tous les états conscients, et seulement eux, sont des états auto représentationnels

On peut considérer la conjonction de ces trois principes comme une défense crédible d'une position néo brentanienne de la conscience ou de la représentation de soi³⁶⁵. Selon Brentano, chaque état conscient se caractérise par l'exemplification d'un double contenu représentationnel. Il y a tout d'abord le contenu tel qu'il est ordinairement compris, comme représentant un objet ou un état de chose ; mais il y a aussi un contenu représentationnel spécial, périphérique qui présente la particularité de représenter sa propre occurrence. Quand j'entends consciemment un son, mon expérience auditive représente principalement le son et

³⁶³ Kriegel U., (2003) « Consciousness, Higher-Order Content and the individuation of Vehicles », *Synthese* 134, p.479.

³⁶⁴ Thomasson A.L. (2000), « After Brentano : A One Level Theory of Consciousness », *European Journal of Philosophy* 8, p.190-209.

³⁶⁵ Kriegel U., *Ibid*, p. 480.

secondairement moi-même engagé dans mon expérience auditive. Mais il y a une différence entre un état et moi-même, d'où l'ambiguïté de cette notion de conscience de soi. À ce stade de l'analyse, il est donc important de mettre au clair l'expression « représentation de soi ». Dire d'un état mental qu'il s'auto-représente peut signifier soit qu'un état *M* se représente lui-même ou que *M* représente le soi. Différents passages tirés de la *Psychologie du point vue empirique* sont susceptibles de favoriser une lecture plutôt qu'une autre. Néanmoins, dans *L'Appendix* à sa *Psychologie* publiée en 1911, Brentano affirme que « Le sujet psychologiquement actif se prend lui-même pour un objet de seconde référence au regard de ce à quoi il réfère primairement³⁶⁶ ». Le soi, *qua* sujet psychologiquement actif, est représenté secondairement en tant qu'il est la chose qui est en train de faire l'expérience. Il est préférable de reformuler cela dans les termes où *M* représente secondairement sa propre occurrence à l'intérieur du soi³⁶⁷. Si le sujet est en premier lieu tourné vers l'expérience, il se saisit lui-même à titre d'objet second comme le sujet de cette expérience. Il s'ensuit que le contenu représentationnel global comporte une composante *de se*. Si le contenu primaire peut être exprimé dans les termes, « ceci est l'objet que je perçois » qui signifie « voilà l'objet perçu », le contenu secondaire pourra être exprimé par les termes « Je suis en train de faire l'expérience perceptive de tel objet particulier ».

Aussi bien pour une théorie néo-brentanienne que pour une théorie d'ordre supérieur, le phénomène de la conscience est appréhendé par la manière par laquelle l'esprit se réfère à ses propres états. L'une comme l'autre soutiennent que tout état conscient implique deux contenus représentationnels. Dans le cas de la perception consciente du Soleil, il y a un contenu de premier ordre, dirigé vers le Soleil qu'il prend comme objet et un contenu de

³⁶⁶ Brentano F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, trad. ang. A.C. Rancurello, D.B. Terrell et L.L. McAlister, Routledge and Keegan, London, 1973, p. 276-277.

³⁶⁷ Kriegel U. *Ibid*, p. 481. On remarquera au passage que cette formulation invite à distinguer nettement la propriété auto-représentationnelle des états conscients avec le soi qui est pourtant décrit comme l'élément central de l'expérience. Peut-être serait-il préférable de reformuler cela dans les termes où les états conscients sont des états représentés dans le flux de conscience.

second ordre, dirigé vers la conscience elle-même qui prend la perception du Soleil pour objet. Dans les théories d'ordre supérieur comme chez Brentano, le sens particulier de la conscience est capturé dans le contenu représentationnel de second ordre, qui renvoie à la réflexivité et à la subjectivité nécessaire à tout état mental pour qu'il soit conscient.

Le désaccord porte alors sur la question de savoir si nous avons affaire à deux états mentaux distincts ou seulement un état mental avec un double contenu représentationnel. Pour les deux théories, « être conscient » pour un état signifie être représenté. Mais la différence ensuite consiste dans le fait de considérer que ce qui est représenté l'est par lui-même ou par un autre état³⁶⁸. Pour utiliser la notation de Kriegel :

Un état mental M d'un sujet S au temps t est conscient si et seulement x est conscient de M à t .

Puisque la conscience d'un objet implique une représentation mentale de cet objet, un état mental M est conscient si le sujet a un état mental M' , de telle sorte que M' représente une occurrence de M . La question est simplement de savoir si M est ontologiquement identique à M' ou si nous avons là deux états mentaux différents³⁶⁹.

Pour Kriegel, cette similarité structurelle entre les théories d'ordre supérieur et la doctrine de Brentano constitue un argument qui plaide en faveur d'une théorie néo-brentanienne de la conscience³⁷⁰. Sa tentative consiste à montrer qu'au regard de la question naturaliste de la réalisation physique de la conscience (comment la conscience s'implémente dans un système physique tel que le cerveau), seule une mince différence empirique distingue une théorie néo-brentanienne d'une théorie d'ordre supérieur. En effet, à partir de quand disons-nous empiriquement que nous avons affaire à un ou deux états neurophysiologiques ? Or, si les

³⁶⁸ Zahavi D., (2003) « Back to Brentano », *Journal of Consciousness Studies* 11, p. 73.

³⁶⁹ Kriegel U., (2003) « Consciousness as Intransitive Self-Consciousness : Two Views and an Argument », *Canadian Journal of Philosophy* 33, p. 107-8.

³⁷⁰ Kriegel U., (2003) « Consciousness, Higher-Order Content and the Individuation of Vehicules », p. 497.

deux théories sont presque identiques d'un point de vue empirique, mais si l'une a l'avantage supplémentaire d'être phénoménalement plus adéquate, c'est cette dernière qui l'emporte *in fine*³⁷¹. Selon ce diagnostic, théorie néo-brentanienne et théorie d'ordre supérieur sont rivales bien qu'en réalité très proches l'une de l'autre.

Dans un autre article publié en 2004, Kriegel poursuit ces considérations phénoménologiques dans une perspective fonctionnaliste, en tentant d'identifier et d'expliquer le rôle fonctionnel de la conscience d'état. Kriegel commence par reconduire l'idée brentanienne d'une bidirectionnalité inhérente à tout état conscient, à tout état mental que le sujet a conscience d'avoir³⁷². Alors que l'intentionnalité vient définir le domaine du mental, l'auto-intentionnalité ou intentionnalité à soi (*self intentionality*) définit les états mentaux en tant que ceux-ci sont conscients. Un état est « conscient » s'il est intentionnellement dirigé sur lui-même (conscience d'acte). Quand une personne se trouve dans une perception consciente, il est à la fois conscient de l'objet perçu mais aussi de l'état perceptif lui-même. Il s'ensuit que chaque état conscient implique la conscience de lui-même. Selon la lecture de Kriegel, Brentano a tenté de rendre compte de cette dualité de la conscience à travers la distinction entre une intentionnalité primaire et une intentionnalité secondaire. Dans ces conditions, un état mental est « conscient » s'il est secondairement dirigé sur lui-même.

Quand je fais l'expérience du ciel, mon attention, ma conscience focale est tournée vers le ciel et non sur l'expérience en elle-même. L'expérience n'en reste pas moins consciente mais d'une manière périphérique. La distinction du focale et du périphérique rappelle une autre distinction plus classique dans la tradition phénoménologique entre conscience réflexive et conscience non réflexive, mais elle est surtout ici censée permettre de rendre compte de la

³⁷¹ *Ibid.*, p. 488.

³⁷² Kriegel U., (2004) « The Functional Role of Consciousness : a Phenomenological Approach », *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3, p. 176. Il faut ici comprendre l'adoption du principe de transitivité comme une manière de rejeter l'argument sub-personnel : les états mentaux conscients et leurs phénoménologies se situent toujours au niveau du sujet et de la personne.

dualité brentanienne de la conscience d'objet et de la conscience d'acte. Seuls les états mentaux que le sujet est conscient d'avoir sont conscients. Or, normalement, le sujet est seulement conscient de manière périphérique de ses propres états, mais il peut aussi arriver que le sujet en soit focalement conscient, c'est ce qui se produit dans l'introspection³⁷³. Pour avoir des états mentaux conscients au sens ordinaire, non introspectif du terme, il faut être conscient de manière périphérique de ces propres états. Puisqu'il s'agit d'identifier et expliquer le rôle fonctionnel de cette conscience périphérique, il faut commencer par distinguer la conscience périphérique de *stimuli externes* de la conscience périphérique de ses propres états, ce que Kriegel appelle la conscience de soi périphérique (*peripheral self-awareness*)³⁷⁴. L'enjeu d'une théorie de la conscience est d'expliquer le rôle fonctionnel de ce type de conscience partagé par tous les états mentaux que le sujet est conscient d'avoir.

Lorsque je perçois consciemment mon ordinateur, ma conscience focale est tout entière tournée vers mon ordinateur tandis que je suis périphériquement conscient d'une myriade d'autres *stimuli externes* qui peuvent m'être présentés dans d'autres modalités sensorielles³⁷⁵. Dans ses *principles of Psychology*, William James a tenté de décrire la richesse de cette conscience périphérique et sa place dans l'expérience en recourant à la notion de franges de conscience. D'autres notions relativement similaires ont été développées par la suite par les phénoménologues. Alors que Brentano emploie le terme de conscience secondaire, Husserl développe la notion de conscience non thématique. Après lui, Sartre élabore toute une théorie de la conscience de soi non positionnelle, tandis que Gurwitsch thématise la notion de conscience marginale. Toutes les notions font référence au même phénomène. Or, c'est précisément ce sens de la conscience qui investit l'expérience et qui intéresse Kriegel dans sa théorie auto-représentationnelle. Quand je fais l'expérience visuelle consciente de l'ordinateur

³⁷³ Kriegel U., *ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*, p.177.

³⁷⁵ *Ibid.*, p.178.

sur lequel je suis en train de taper ce texte, j'en suis focalement conscient mais je suis aussi périphériquement conscient d'autres objets qui gravitent autour de l'objet primaire tel que le livre ou la tasse qui est sur mon bureau. Le plus important est que je suis aussi périphériquement conscient d'avoir cette expérience. Ce type de conscience de soi est un élément périphérique de l'expérience. À l'issue de cet article de 2004, Kriegel en arrive à la conclusion que cette conscience périphérique de soi joue un rôle fonctionnel spécifique, celui de nous donner suffisamment d'informations pour avoir plus d'informations et ainsi faciliter le passage à des fonctions supérieures telles que la conscience focale ou l'attention³⁷⁶.

Dans un article plus récent, « The Most Striking Brentano Thesis : no Representation without Self Representation³⁷⁷ », Kriegel explicite encore davantage la thèse brentanienne de la bidirectionnalité intentionnelle des états conscients. Conformément à la distinction entre l'objet primaire et l'objet secondaire, tous les états conscients instancient deux types de relations et donc aussi deux types de contenus dont l'un réfère à une conscience d'objet et l'autre à une conscience d'acte. Ce sont là deux aspects indissociables de l'expérience : on ne peut avoir une perception consciente d'un objet sans avoir en même temps la conscience de percevoir moi-même consciemment cet objet. Alors que le contenu primaire représente des objets extérieurs, le contenu secondaire consiste en la représentation consciente de moi-même visant ces objets sous un mode particulier tel que la perception, le jugement, le regret, le souhait, *etc.* Le contenu secondaire est conçu comme une représentation consciente dans la mesure où il se représente lui-même ou s'auto-représente. Cette lecture de Brentano défend la conception de la conscience selon laquelle il n'y a pas de conscience d'objet sans conscience

³⁷⁶ *Ibid*, p. 184.

³⁷⁷ Kriegel U., (2012) « Brentano's Most Striking Thesis : No Representation without Self-Representation » dans Fisette D. et Fréchette G., *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam, 2012.

de soi : pas de conscience de sans conscience à (soi), pas de conscience *de re* sans conscience *de se*, pas de conscience primaire sans conscience interne ou secondaire³⁷⁸.

Au regard du problème contemporain de la conscience, la théorie auto-représentationnelle de la conscience conduit à une théorie doublement représentationnelle conformément à la distinction de Levine :

There are two important dimensions to my having a reddish experience. First...there is something like for me to have this experience. Not only it is a matter of some state (my experience) having some feature (being reddish) but, being an experience, its being reddish is for me, a way it's like for me... Let's call this the subjectivity of conscious experience. The second important dimension of experience that requires explanation is qualitative character itself. Subjectivity is the phenomenon of there being it's like for me to see the red diskette case. Qualitative character concerns the « what » it's like for me : reddish or greenish, painful and pleasurable, and the like³⁷⁹.

Si l'on prend acte de cette distinction au sein même de l'expérience, on est alors conduit à envisager différentes propositions philosophiques quant à la relation entre le caractère qualitatif et le caractère subjectif³⁸⁰:

- 1) Le qualitatif et le subjectif sont mutuellement inséparables
- 2) Le qualitatif est séparable du subjectif mais non l'inverse
- 3) Le subjectif est séparable du qualitatif mais non l'inverse
- 4) Le qualitatif et le subjectif sont mutuellement séparables.

Ces quatre propositions mènent à leur tour à cinq thèses :

³⁷⁸ Kriegel U., *ibid*, p.2 : « To my mind, this is Brentano's most striking thesis : that very possibility of representing an apple, say, depends on the possibility of self-representing to represent an apple ». Selon cette interprétation de Brentano, il y a une relation de dépendance unilatérale de l'intentionnalité à l'égard de la conscience.

³⁷⁹ Levine J., *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 6-7.

³⁸⁰ Kriegel U., *Subjective Consciousness : A Self-Representational Theory*, p. 52-4.

- 1) Qualitativisme inséparatiste : le caractère phénoménal est identique au caractère qualitatif lequel est inséparable du caractère subjectif ;
- 2) Qualitativisme séparatiste : le caractère phénoménal est identique au caractère qualitatif lequel est séparable du caractère subjectif ;
- 3) Subjectivisme inséparatiste : le caractère phénoménal est identique au caractère subjectif lequel est inséparable du caractère qualitatif ;
- 4) Subjectivisme séparatiste : le caractère phénoménal est identique au caractère subjectif lequel est inséparable du caractère qualitatif ;
- 5) co-présentisme : le caractère phénoménal consiste en la co-présence du caractère qualitatif et subjectif³⁸¹.

Le qualitativisme et le subjectivisme peuvent opter pour un séparatisme ou un inséparatisme, tandis que le co-présentisme apparaît comme la thèse la plus neutre. Le séparatisme soutient qu'il est possible de séparer un des deux caractères de l'expérience phénoménale. À l'inverse, l'inséparatisme affirme que cette opération de dissociation, d'extraction d'un caractère comme de l'autre n'est pas réalisable. Selon cette classification, la théorie des pensées d'ordre supérieur défend une forme de subjectivisme séparatiste tandis que la théorie à un niveau de Dretske endosse un qualitativisme séparatiste. C'est précisément cette position que rejette la théorie auto-représentationnelle qui met l'accent sur l'importance du caractère subjectif de l'expérience qui est ultimement responsable du mystère ou de l'énigme de la conscience.

Suivant la distinction de Levine et à l'instar de la théorie des pensées d'ordre supérieur de Rosenthal il importe donc de réserver un traitement représentationnel distinct pour la conscience qualitative et la conscience subjective.

³⁸¹ *Ibid.*

Commençons par la conscience qualitative. À la suite de Shoemaker, Kriegel définit les *qualia* comme des propriétés de réponses dépendantes (*properties of respond dependant*)³⁸². Que sont au juste ces propriétés ? Il s'agit de « propriétés d'apparaître » qui résultent de la relation de représentation entre un sujet et un aspect de l'environnement. En quoi consiste le fait expérientiel que le ciel m'apparaît avec une certaine nuance particulière de bleu ? La propriété qualitative de cette bleuté particulière correspond à une réponse perceptuelle de la part du sujet que la théorie auto-représentationnelle conçoit ensuite comme des propriétés de réponses dépendantes, c'est-à-dire des propriétés qui dépendent de la relation de représentation particulière d'un sujet avec sa propre expérience. Cette réponse perceptuelle doit par la suite être caractérisée de manière non-qualitative pour obtenir une explication réductive des qualités sensorielles lesquelles sont individués neurophysiologiquement d'une manière spécifique. On renoue alors avec l'intuition brentanienne selon laquelle les *qualia* consistent en des phénomènes physiques, des événements physiologiques qui se produisent à l'intérieur du système nerveux ou plus généralement dans le corps. Cependant, comme le reconnaît Kriegel, cette conception des qualités dans l'expérience entre en conflit avec l'idée couramment admise de la réalisabilité multiple³⁸³. Une manière pour cette explication représentationnaliste de répondre à cette objection consiste à jouer avec la notion de disposition pour capturer les propriétés de réponses dépendantes essentielles à l'expérience qualitative. Il s'ensuit que la propriété que le ciel m'apparaisse avec une teinte particulière de bleu est conçue comme une disposition à mettre au jour chez le sujet une certaine réponse perceptuelle, certains états neurophysiologiques sous certaines conditions. En effet, la réalisation neurophysiologique d'une qualité particulière n'est pertinente pour l'expliquer que pour autant qu'elle concerne des sujets ayant une composition physiologique relativement

³⁸² Shoemaker S., (1994) « Phenomenal Character », *Noûs* 28, p. 21-38 ; Kriegel U., (2002) « Phenomenal Content », *Erkenntnis* 57, p. 175-98 ; Kriegel U., *Subjective Consciousness : A Self-Representational Theory*, p. 60-100.

³⁸³ Kriegel U., *ibid*, p.87.

similaire (âge, genre, race) capable d'instancier la même réponse perceptuelle, la même qualité particulière de bleuté lorsque je fais l'expérience perceptive du ciel. Dans ces conditions, les propriétés de réponses dépendantes pertinentes sont mieux conçues comme des dispositions conjonctives, c'est-à-dire un ensemble de dispositions propres à un groupe de sujets physiquement semblable³⁸⁴. Dans cette explication de la conscience qualitative, le recours à de telles dispositions semblent nécessaire pour ne pas nier la possibilité évidente que deux sujets peuvent avoir une expérience qualitativement indistinguable en vertu du fait de représenter l'occurrence de la même la propriété de réponse dépendante. Kriegel présente cette théorie du domaine qualitatif de l'expérience comme la meilleure par défaut :

There are three kinds of alternative. The first is to embrace response independant representationnalism of the sort defended by Tye and Dretske. But this runs into Shoemaker's reductio — that is, is defeated by the argument of the shifted spectrum. The second is to adopt a non-reductive version of representationalism where the respond dependant property is defined in terms of the qualitative character it elicits. But this is not so much to offer qualitative character as to make a claim about it ; it does not account for qualitative character, merely describes it. The third alternative is to reject a representational account of qualitative character altogether and pursue a different réductive account of it. But this would be in tension with the transparency of the experience. More generally, for someone who is seeking a réductive account of qualitative character, and who is impressed by the transparence of experience and the shifted spectrum, the only serious option seems to be response dependant représentationnalism³⁸⁵.

Si l'on se rallie à ce diagnostic à l'égard du domaine qualitatif de l'expérience, il reste à savoir ce que l'on entend lorsque parle de telles propriétés. Le premier défi qui attend ce genre d'explication est d'apporter différents éclaircissements et des développements autrement plus conséquents sur la nature de ces propriétés de réponses dépendantes et leur place dans l'expérience en général. Si on laisse de côté provisoirement cette question, une importante conséquence de ce représentationnalisme des propriétés de réponses dépendantes est qu'il nous conduit à un internalisme des propriétés qualitatives de l'expérience lesquelles

³⁸⁴ *Ibid*, p.90

³⁸⁵ Kriegel U., *ibid*, p. 93.

sont localement survenantes et par la suite individuées de manière internaliste à l'intérieur de la boîte crânienne³⁸⁶. Ce type d'individuation du contenu s'oppose de manière centrale à la stratégie externaliste recommandée par un représentationnalisme de premier ordre tel que celui de Dretske. Pour l'auto-représentationnalisme, un état mental a les propriétés qualitatives qu'il possède en vertu de représenter « certaines propriétés de réponses dépendantes caractérisées en terme de dispositions conjonctives qui mettent au jour différents états neurophysiologiques chez certains sujets sous certaines conditions³⁸⁷ ». Parmi les options dont nous disposons, cette conception de la conscience qualitative apparaît la plus équilibrée au regard d'un certains nombre de *desiderata* que sont la possibilité de spectres inversés et la transparence de l'expérience³⁸⁸.

La conscience subjective. Le cœur de la thèse auto-représentationnelle concerne le caractère subjectif de l'expérience phénoménale à l'origine du mystère de la conscience. Selon son explication, un état conscient est un état représenté par le sujet en vertu de son caractère subjectif. Deux arguments viennent justifier cette thèse, l'un positif et l'autre négatif. L'argument positif est un argument épistémique qui vise à montrer que seule la thèse auto-représentationnelle est recevable car elle seule peut rendre compte d'une épistémologie de la conscience. L'argument épistémique ainsi nommé se décompose de la manière suivante :

- (1) tous les états conscients et seulement eux sont représentés mais aussi consciemment représentent ; (2) Si tel est le cas, c'est que tous les états conscients s'auto-représentent et (3) il s'ensuit que tous les états conscients s'auto-représentent³⁸⁹.

Selon Kriegel, la thèse auto-représentationnelle de la conscience subjective est sous tendue par une évidence d'un certain type, une évidence directe, phénoménologiquement manifeste. En d'autres termes, si tous les états conscients sont des états représentés, cela doit être en

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 93

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 115

vertu d'une évidence phénoménologiquement manifeste. Pour la même occurrence d'un état conscient,

L'évidence phénoménologique directe pour l'existence de la représentation *R* est constituée par le fait que *R* est lui-même phénoménologiquement manifeste... l'évidence phénoménologique indirecte est constituée par quelques faits phénoménologiques *P*, qui, s'il ne sont pas identiques, rendent probable l'existence de *R*³⁹⁰.

Kriegel s'engage ici dans l'hypothèse que tous les composants du caractère phénoménal sont des propriétés phénoménales, c'est-à-dire des propriétés phénoménologiquement manifestes au sens où nous en avons un accès privilégié. En d'autres termes, nous avons une évidence directe que la qualité et la mienneté sont des données phénoménologiquement manifeste de notre expérience. Nous rencontrons aussi dans le cours de notre expérience d'autres évidences phénoménologiques directes. Dans toutes nos perceptions, nous apparaissent toutes sortes de qualités phénoménologiquement manifestes qui constituent une preuve ou une évidence directe de leur propre existence. L'impression sensorielle de rougeur qui se dégage de la perception visuelle de la pomme qui se tient devant moi est une donnée phénoménologique manifeste responsable de l'effet que cela fait pour un sujet d'avoir cette expérience. Cet « effet que cela fait » se distingue qualitativement de l'effet que cela fait d'avoir une expérience perceptuelle du ciel avec la qualité de bleuté qui lui est associée. Dans ce dernier cas, la bleuté, le bleu phénoménal, est également un aspect phénoménologiquement manifeste ou saillant de cette expérience. De manière générale, les qualités sensorielles recèlent une évidence directe qui suffit à poser leur existence. Ce qui est phénoménologiquement manifeste dans l'expérience correspond aux propriétés qui sont généralement attribuées à la relation que nous entretenons avec nos propres *qualia*, à savoir l'immédiateté et l'évidence indubitable (on ne peut se tromper sur la nature et l'existence des *qualia* que l'on éprouve).

³⁹⁰ *Ibid*, p. 116-117.

D'après Kriegel, on retrouve une évidence du même type en faveur de la thèse auto-représentationnelle, ce qui nous donne les meilleures raisons de penser que les états conscients sont toujours des états consciemment représentés³⁹¹. La proposition hybride, disjonctive des états conscients qui soutient que ceux-ci sont représentés parfois de manière consciente, d'autres fois de manière inconsciente n'est alors plus tenable. En effet, elle admet des états conscients qui seraient représentés inconsciemment, c'est-à-dire des états conscients pour lesquels il n'y aurait pas de phénoménologie, au sens où il n'y aurait rien en eux de phénoménologiquement manifeste. Ce qui est une contradiction dans les termes : il n'existe pas d'états conscients sans aspects phénoménologiquement manifestes, sans effet que cela fait pour un sujet d'être dans ces états. S'il est donc vrai que les états conscients sont des états toujours représentés, cela ne peut être qu'en vertu d'une évidence directe. Par contraste, l'évidence indirecte n'est pas à elle seule suffisante pour établir l'existence de la chose sur laquelle elle porte. Comme le remarque Kriegel, Rosenthal emploie ce type d'évidence dans sa théorie et plus particulièrement dans son exemple entre le novice et le sommelier³⁹². Selon la théorie d'ordre supérieur, la meilleure explication de la différence dans l'expérience des deux sujets est que le sommelier possède des concepts d'ordre supérieur ou des significations qui sont étrangères au novice alors même qu'ils partagent tous deux la même expérience gustative au sens où la composante sensorielle est la même dans un cas comme dans l'autre. « La différence qui fait la différence » dans l'expérience réside dans les représentations d'ordre supérieur respectives aux deux sujets. Selon cette interprétation de la situation de Rosenthal, les données phénoménologiques concernant la différence expérientielle entre le novice et le sommelier ne constituent qu'une preuve indirecte que les états conscients sont des états représentés³⁹³. Certains trouveront cet argument inintelligible, soutenant que l'on pourrait expliquer la différence dans l'expérience des deux sujets avec des concepts de

³⁹¹ *Ibid*, p. 121.

³⁹² Rosenthal D.M., « A Theory of Consciousness », dans *Block, Flanagan, Güzeldere* (1997), p. 729-753.

³⁹³ Kriegel U., *ibid*, p.118

premier ordre ou des capacités de discrimination. Le connaisseur de vin peut classer et discriminer le vin d'une manière plus fine que ne le fait le novice ; il peut ensuite attribuer des propriétés au vin, ce que n'est pas capable de faire le novice. Selon Rosenthal, sa propre explication est préférable à cette dernière alternative. Pour d'autres, elle apparaît la pire : à des fins théoriques, en particulier la simplicité dans l'explication, il vaut mieux en appeler à des concepts de premier ordre ou des capacités discriminatoires pour rendre compte des différences phénoménologiques³⁹⁴.

Du point de vue de l'explication d'ordre supérieur, les états conscients ne sont pas toujours consciemment représentés, ni même représentés tout court. Les états de second ordre qui nous rendent conscients de nos états au sens nagelien de l'effet que cela fait, ne sont pas eux-mêmes conscients. Pour qu'il le devienne, il faut qu'ils soient accompagnés par des états de troisième ordre qui correspondent à la conscience introspective. Pour Rosenthal, La thèse selon laquelle les états conscients sont des états représentés renvoie donc à une sous-classe d'états conscients, ceux qui sont activement introspectés par le sujet. Une telle thèse manquerait donc le sens de la conscience à expliquer, celui-ci d'un accès inattentif, immédiat et non inférentiel et qui réside seulement dans des pensées de second ordre. Pour les théories d'ordre supérieur, il n'y a pas tout simplement pas d'évidence qui sous-tend la thèse selon laquelle les états conscients sont consciemment représentés, car d'ordinaire c'est le contraire qui se produit : les états conscients non introspectés (qui ne sollicitent pas une activité du sujet) sont toujours *inconsciemment* représentés. Il n'y a alors qu'une évidence indirecte de l'existence d'états mentaux doués de certaines propriétés intentionnelles et qualitatives accessibles seulement par des états d'ordre supérieur qui les représente.

Il convient de revenir sur les différentes options dont nous disposons pour fonder la thèse auto-représentationnelle de la conscience interne ou subjective. À côté des évidences

³⁹⁴ *Ibid*, p.118

phénoménologiques directes et indirectes, nous rencontrons d'autres types d'évidence telles qu'une évidence expérimentale *a posteriori*, une évidence conceptuelle *a priori* ou encore verbale et une évidence axiomatique ou principes premiers au sens aristotélicien du terme³⁹⁵. Le pari de Kriegel est qu'après examen de ces différents types d'évidence, seule l'évidence phénoménologique directe permet de fonder de manière satisfaisante la thèse selon laquelle les états conscients sont des états consciemment représentés. Envisageons la première évidence, l'évidence expérimentale *a posteriori*. Supposons qu'une neuro-imagerie nous révèle que lorsque le sujet est conscient, une région du cerveau responsable du monitoring interne (*internal monitoring*) est activée. Si tel était le cas, alors nous disposerions d'une évidence forte en faveur de la thèse que les états conscients sont des états représentés par le sujet. Malheureusement, il n'existe dans l'état actuel de nos connaissances de telle évidence en faveur de cette thèse plus qu'une autre. Cependant, la théorie auto-représentationnelle aussi bien que la théorie des pensées d'ordre supérieur sont des théories potentiellement naturalisable, c'est pourquoi elles doivent pouvoir s'accorder avec différents modèles empiriques³⁹⁶. Je reviendrais un peu plus loin sur cette importante question de la relation de ces théories avec les modèles empiriques et plus généralement le naturalisme³⁹⁷. Après examen, la conclusion qui s'impose est qu'il n'est pas possible de fonder la présente thèse représentationnaliste sur des raisons expérimentales. Une raison de cette impossibilité réside dans la nature même de la thèse en question qui en appelle peut-être davantage à quelque chose d'intuitif, de relatif à ce que Block décrit comme nos intuitions pré-théoriques du concept de conscience. Cet autre type d'évidence de nature conceptuelle ou verbale n'est rien d'autre que le principe de transitivité (les états conscients sont des états que nous sommes conscients d'avoir) qui fait sien le fameux dicton phénoménologique selon lequel toute

³⁹⁵ *Ibid*, p. 119

³⁹⁶ Sur ces questions, voir Rosenthal D.M., and Lau H., (2011) « Empirical Support for Higher Order Theory of Conscious Awareness », *Trends in Cognitive Sciences* 15, p. 365-73 et Kriegel U., *Subjective Consciousness : Self-Representational Approaches to Consciousness*, chap.8, p. 266-99.

³⁹⁷ Cf. conclusion sur cette importante question.

conscience est conscience de quelque chose. De ce point de vue, l'évidence de la proposition « tous les états mentaux sont représentés » serait du même ordre que pour la phrase « Aucun célibataire n'est marié ³⁹⁸ ». On voit difficilement comment il pourrait en être ainsi. Il n'est pas vrai conceptuellement parlant que les états mentaux ne peuvent avoir la propriété d'être conscients à moins d'être représentés. Il faut entendre le terme de conscience dans son sens phénoménal et non dans un sens strictement verbal. Ce qui fixe la référence à la conscience phénoménale est une propriété de certains états mentaux responsable du fossé dans l'explication et non pas la propriété d'être dénoté par le terme français de « conscience » ou anglais de *consciousness*. Pour ces raisons, une évidence conceptuelle est incapable de fonder de manière satisfaisante la thèse que tous les états conscients sont consciemment représentés. Il reste alors comme dernière option une évidence de type fondationnelle, celle que l'on retrouve typiquement dans les raisonnements philosophiques comme celui de Kriegel lorsque ce dernier affirme que

La conscience phénoménale implique la mienneté (*for-me-ness*) et qu'il est préférable de rendre compte de ce caractère en recourant à une relation de représentation qu'à une relation d'accointance ³⁹⁹.

À côté des deux derniers types d'évidence, elle semble être la meilleure candidate pour supporter la proposition philosophique que tous les états conscients sont représentés en vertu de leur caractère subjectif. Pourtant, les principes ou évidences premiers ne semblent pas être d'une grande utilité ici. Le problème principal de ces principes est qu'ils sont eux-mêmes sans fondement et donc indémontrables. L'exemple peut-être le plus connu de ces évidences premières est l'axiome d'Euclide selon lequel deux droites parallèles ne se rencontrent jamais. Si l'on recourt à cette évidence fondationnelle, alors la proposition en question sera du même ordre que l'axiome d'Euclide, c'est-à-dire qu'il n'y aurait ultimement aucune évidence en sa faveur, pas plus qu'en sa défaveur. En conclusion de cet argument *via positiva*, seule une

³⁹⁸ Kriegel U., *ibid.*, p. 120.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 121.

évidence phénoménologique directe, c'est-à-dire manifeste et accessible, peut supporter la thèse que les états conscients sont des états toujours consciemment représentés par le sujet en vertu de leur caractère subjectif⁴⁰⁰. L'argument *via positiva* ou épistémique développé par Kriegel en faveur de sa théorie auto-représentationnelle de la conscience subjective se décompose schématiquement de la manière suivante :

1. Nous avons une évidence que tous les états conscients sont représentés
2. Si nous avons une évidence que tous les états conscients sont représentés, cela doit être en vertu d'une évidence phénoménologique.
3. Nous avons une évidence phénoménologique que tous nos états conscients sont représentés seulement s'ils sont consciemment représentés.
4. Il s'en suit que tous les états conscients sont représentés.
5. Si tous les états conscients sont consciemment représentés, alors ils sont tous auto-représentés.
6. Il s'ensuit que tous les états conscients s'auto-représentent⁴⁰¹.

L'argument *via negativa*. L'argument négatif est un argument par élimination qui revisite l'objection locale de la régression à l'infini mais aussi un certain nombre d'objections globales, en particulier le problème de la généralité et vise ainsi à montrer que ces critiques sont moins problématiques pour la théorie auto-représentationnalisme qu'elles ne le sont pour le représentationnaliste d'ordre supérieur et la position hybride qui soutiennent que les états conscients sont représentés parfois consciemment, parfois inconsciemment. Selon ce diagnostic, les théories d'ordre supérieur, en dupliquant les actes, génèrent une régression à l'infini qu'elle n'arrive par la suite pas à stopper. Si l'état d'ordre supérieur nous rend conscient de l'état de premier ordre, il demeure lui-même inconscient ; il faut donc un nouvel

⁴⁰⁰*Ibid*, p. 122.

⁴⁰¹*Ibid*, p.129

acte pour rendre conscient ce dernier et ainsi de suite à l'infini. Le même problème se pose à Brentano dans sa *Psychologie du point de vue empirique* lorsqu'il affirme que tout phénomène psychique est objet d'une perception interne⁴⁰². Il faudrait ensuite une nouvelle perception pour saisir la précédente et ainsi de suite à l'infini. À la conscience de percevoir quelque chose, il faudrait ajouter la conscience d'être conscient de percevoir, mais aussi la conscience d'être conscient de percevoir consciemment quelque chose. Puisque, comme nous l'avons vu, Brentano rejette explicitement le recours à des états inconscients et l'hypothèse invraisemblable de la présence d'une hiérarchie itérative infinie d'états mentaux, il ne lui reste plus comme solution que de concevoir la perception interne comme moment constitutif des actes intentionnels⁴⁰³. Selon Janzen qui cite le fameux passage de la perception du son, c'est ce problème de la régression à l'infini qui a poussé Brentano à soutenir après Aristote que tous les états conscients sont réflexifs ou consistent en une forme de conscience de soi⁴⁰⁴. De son côté, Rosenthal opte pour une toute autre solution en montrant qu'il faut une pensée de troisième ordre pour rendre conscient un état d'ordre supérieur. Telle qu'elle, cette explication semble plus que jamais exposée au problème de la régression, mais la valeur de cette objection dépend de la conception que l'on se fait de la régression elle-même qui s'apparente davantage à une contrainte logique qui pèse sur toute théorie mais qui ne constitue pas à mon sens une véritable objection, encore moins une objection définitive. De plus, la réponse de Rosenthal selon laquelle que nous ne sommes tout simplement pas capables de former des pensées de quatrième ou de cinquième ordre, est loin d'être dénuée de plausibilité. Enfin, le problème de la régression ne remet en cause ni le principe de transitivité, ni aucune autres hypothèse centrale au modèle d'ordre supérieur. Il est donc préférable de ne pas trop faire cas de problème. Du point de vue des théories néo-brentaniennes, il est important d'observer que

⁴⁰² Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 155.

⁴⁰³ *Ibid*, p. 138.

⁴⁰⁴ Janzen G., *The Reflexive Nature of Consciousness*, John Benjamins Publishing Compagny : Amsterdam/Philadelphia, p. 104 et aussi Caston V., (2002) « Aristotle on Consciousness », *Mind* 111, p. 751-815 qui traite longuement de ce problème dans la perspective de Brentano lecteur d'Aristote.

cette objection se pose aussi bien pour Brentano que pour Rosenthal et cela bien que les réponses apportées divergent.

La seconde objection revisitée par Kriegel est celle des représentations sans objet, telle qu'elle est discutée au début de la section précédente. Cette objection recouvre deux cas distincts. Je peux soit méreprésenter l'état dans lequel je me trouve au sens d'en avoir une représentation erronée, soit méreprésenter *via* un état d'ordre supérieur qui « représente » un état de premier ordre qui n'existe pas. Le premier cas est le moins problématique, car on peut concevoir sans difficulté particulière qu'un état d'ordre supérieur représente de manière erronée les propriétés de l'état cible. Il en va autrement du second cas qui pose de sérieuses difficultés au modèle classique d'ordre supérieur. Or, c'est cette objection, selon Kriegel, qui nous pousse à migrer vers une nouvelle théorie qui permet de répondre à ce cas problématique tout en préservant l'esprit des théories d'ordre supérieur. D'après l'explication que proposent ces dernières théories, l'état mental *M* d'un sujet *S* est conscient à un temps *t* si *M* cause un état d'ordre supérieur, *M**, qui le rend conscient en le représentant. Mais alors comment peut être instanciée la propriété d'être conscient si *M* n'existe pas ? Manifestement, cette propriété ne peut être instanciée que par la seule occurrence de *M**, mais le cas échéant de quoi serait au juste conscient *S* si *M* n'existe pas ? La solution restante est de soutenir que par défaut seul *M** est conscient mais cela implique qu'il soit lui-même à son tour représenté. Cependant avec cette manœuvre, on ne fait que reculer le problème à un niveau supérieur, ce qui ne change rien à la donne du problème⁴⁰⁵. Si l'on refuse cette réponse, la possibilité que les états d'ordre supérieur soient eux-mêmes représentés ce qui permettrait d'instancier la propriété d'être conscient au niveau des états de second ordre, on abandonne alors la possibilité d'une explication unifiée de ce en quoi consiste pour un état mental d'être conscient. De plus, cette dernière réponse ne semble pas compatible avec l'esprit des théories d'ordre supérieur qui

⁴⁰⁵ Kriegel U., *ibid*, p. 132-33.

soutiennent que tous les états conscients sont représentés par des états d'ordre supérieur numériquement distincts. L'une comme l'autre réponse apparaissent donc insatisfaisantes. On remarquera que dans les deux cas, on présuppose que la conscience est la propriété d'un état, soit de l'état cible, soit de l'état d'ordre supérieur. Pourtant, comme le répète à plusieurs reprises Rosenthal, la conscience est une propriété extrinsèque de certains états mentaux, ce qui implique qu'elle soit non pas une propriété d'un état mais de la relation entre M et M^* . Néanmoins, si M n'existe pas, il n'y a de fait pas de relation et donc la conscience ne peut être instanciée. Cette réponse, pas plus que les précédentes, n'est satisfaisante au regard de l'objection discutée. Enfin, la dernière stratégie dont peut se servir le représentationnalisme d'ordre supérieur consiste à minimiser la différence entre la méreprésentation des propriétés d'un état et la méreprésentation de son existence. Il n'y aurait pas de différence substantielle entre ces deux cas de méreprésentations. Aussi intéressante que semble être cette réponse, elle semble poser un problème plus important que celui qu'elle tente de résoudre. En effet, comment peut-on encore distinguer le cas de l'erreur de celui de l'hallucination ? Certes, l'hallucination peut être conçue comme un genre particulier d'erreur au sens où nous nous trompons sur l'existence d'un objet, peu importe que celui-ci soit mental ou *extra mentem*. Pour ainsi dire, l'erreur serait de ne faire de l'hallucination qu'un cas particulier de l'erreur alors qu'elle nous semble être plus que cela. De plus, pour parler comme Kriegel, une sorte d'évidence intuitive nous pousse à opérer une disjonction entre ces deux situations. Entre d'autres termes, il doit y avoir quelque part une distinction substantielle entre méreprésenter l'existence d'un état de premier ordre et méreprésenter ses propriétés⁴⁰⁶. Par contraste, l'auto-représentationnalisme n'est pas affectée par ce problème ou du moins pas dans les mêmes proportions⁴⁰⁷. Selon cette théorie, les états conscients possèdent tous un caractère subjectif et

⁴⁰⁶ *Ibid*, p. 135

⁴⁰⁷ On peut toujours envisager des subtilités psychologiques de « mésauto-représentations » (*self-misrepresentations*), ce que je ne ferai pas ici. L'important est de faire ressortir qu'au regard du problème des

sont ensuite conscients en vertu du fait de se représenter eux-mêmes ou s'auto-représenter. On peut rester cohérent en supposant qu'un état mental se représente lui-même comme possédant certaines propriétés alors que cela n'est pas le cas. Il est même possible à la rigueur de penser qu'un état se représente lui-même comme n'existant pas alors qu'il existe. L'inverse n'est toutefois pas concevable. Si un état mental n'existe pas, il ne peut pas se représenter lui-même, ni même représenter quoi que ce soit. En partant de l'hypothèse qu'un état représente quelque chose, nous sommes contraints de poser son existence. Il s'ensuit qu'une auto-représentation sans objet est logiquement impossible⁴⁰⁸.

La troisième critique revisitée par Kriegel concerne l'intimité de la conscience interne, c'est-à-dire la relation immédiate et exclusive que nous entretenons avec nos états. Cette critique participe du problème de la généralité tel qu'il est décrit par Gulick. Je ne développerai pas plus en détail cette objection que nous avons déjà eu l'occasion de discuter ailleurs⁴⁰⁹. Le cœur de l'argument est simple : si l'on se donne deux actes et deux relations au sens robuste du terme, l'une causale et l'autre intentionnelle, alors il devient difficile de donner une explication convaincante de la proximité que nous entretenons avec nos propres états. Dans sa théorie des pensées d'ordre supérieur, Rosenthal tente pourtant de rendre compte de cette caractéristique essentielle de la conscience interne, en montrant que nous sommes conscients de nos états mentaux d'une manière immédiate et non inférentielle. Un état mental est conscient s'il cause une pensée d'ordre supérieur qui le rend conscient en le représentant. Par relation de représentation, il faut entendre une relation intentionnelle réflexive qui nous rend conscient de l'état de premier ordre d'une manière immédiate et non inférentielle. Dans cette explication, le problème n'est pas tant la relation intentionnelle que le processus causal qui donne naissance à l'état supérieur. Si l'on insiste sur cette dernière relation, il semble que l'on

représentations sans objet, la théorie auto-représentationnelle de Kriegel est plus avantageuse que la théorie des pensées d'ordre supérieur de Rosenthal.

⁴⁰⁸ *Ibid*, p.136

⁴⁰⁹ Voir la première section de ce chapitre.

restaure une certaine distance qui échoue irrémédiablement à rendre compte de la relation intime de la conscience avec ce dont elle est consciente. Par contraste, la théorie auto-représentationnaliste ne postule pas l'existence d'un processus causal pour expliquer l'intimité mais une relation interne de nature méreologique entre une partie, le caractère subjectif, et un tout, l'état conscient dont ce caractère est une composante ou une partie : la conscience de nos états est alors immédiate dans le sens le plus direct du terme. Le problème de l'intimité tel qu'il est impliqué dans l'explication d'ordre supérieur ne se pose pas pour l'auto-représentationnalisme⁴¹⁰.

Le dernier problème relevé par Kriegel dans son évaluation critique des théories représentationnelles réside dans la nature extrinsèque de la conscience en tant que propriété des états mentaux. Selon les théories d'ordre supérieur, un état mental est conscient en vertu du fait qu'il est relié à d'autres états, des états d'ordre supérieur. Il s'ensuit que le caractère subjectif en tant que le fait expérientiel d'être me trouver moi-même dans tel état, consiste en une propriété extrinsèque, c'est-à-dire en une propriété qui se tient dans une relation avec autre chose qu'elle-même, des états d'ordre supérieur. Une telle conception ne fait cependant pas l'unanimité. Certains philosophes soutiennent énergiquement que l'effet que cela fait d'être dans un état conscient doit être une propriété intrinsèque de cet état. À leurs yeux, c'est une raison suffisante pour rejeter le représentationnalisme d'ordre supérieur⁴¹¹. Outre le caractère contre-intuitif de cette conception, elle rend problématique pour ne pas dire impossible la causalité mentale et mène métaphysiquement pour cette raison à un épiphénoménalisme de la conscience. La structure de cette objection dirigée contre la conception extrinsèque de la conscience défendue par les théories d'ordre supérieur est la suivante :

⁴¹⁰ Kriegel U., *ibid*, p. 154

⁴¹¹ Gennaro R., *Consciousness and Self-Consciousness*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia/Amsterdam, 1996, et Natsoulas T., (1999) « The Case for Intrinsic Theory : IV. An Argument from How Conscious Mental-Occurrence Seem », *Journal of Mind and Behavior* 20, p. 257-76.

Seules les propriétés intrinsèques des états mentaux sont responsable de son efficacité causale puisque la causalité est une affaire locale ; or, si le contenu est une propriété extrinsèque, il ne peut participer à l'efficacité causale des états mentaux ; il s'ensuit que si l'externalisme du contenu est vrai, alors ce dernier est causalement inerte ou épiphénoménal⁴¹².

Non seulement la conception extrinsèque entre en conflit avec les intuitions du sens, mais elle transgresse aussi une idée couramment admise selon laquelle être, c'est être causalement effectif⁴¹³. En d'autres termes, si la conscience est une propriété extrinsèque, causalement inerte, on ne pourrait jamais s'assurer de son existence. On pourra rester un moment perplexe devant ce diagnostic de Kriegel. D'ordinaire, ce sont les théories intrinséqualistes de la conscience qui sont taxées d'épiphénoménalisme⁴¹⁴. Est intrinsèque une propriété qui ne consiste pas en une relation. En ce sens, ce sont seulement ces propriétés qui, en vertu de leur nature, ne peuvent pas contribuer à l'efficacité causale du contenu mentale. On en arrive à la conclusion inverse : si la conscience est une propriété intrinsèque, alors elle est causalement inerte ou épiphénoménale. De plus, on peut aussi construire les propriétés intentionnelles des états mentaux comme des propriétés extrinsèques dans la mesure où elles consistent en une relation particulière, la directionnalité, sans pour autant leur refuser une influence causale sur le comportement. Dans ce dernier cas, on a affaire à des propriétés extrinsèques causalement effectives. La situation est tout sauf claire et dépend ultimement de l'acceptation de l'opposition entre l'intrinsèque et l'extrinsèque⁴¹⁵. Toutefois, la suspicion d'épiphénoménisme ne fait aucun doute dans le cas de la théorie des pensées supérieures qui voit en la conscience une propriété contingente et secondaire de certains états mentaux. Rosenthal affirme à plusieurs reprises que la distinction entre les états mentaux conscients et ceux qui ne le sont pas est

⁴¹² Kriegel U., *Ibid*, p. 140

⁴¹³ Kim J., (1982) « Psychophysical Supervenience », *Philosophical Studies* 41, p. 51-70.

⁴¹⁴ Jackson F. (1986) « What Mary didn't Know », *Journal of Philosophy* 83, p. 291-5 et Levine J. « Omettre l'effet que cela fait » dans Fisette D. et Poirier P. (dir.), *Problèmes de conscience*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 33-59.

⁴¹⁵ On rejoint le vaste débat qui oppose l'internalisme et l'externalisme et qui concerne non pas la nature ontologique des états mentaux et de leur contenu mais leur mode d'individuation.

d'une importance minime au regard du fonctionnement de l'esprit⁴¹⁶. Comme nous l'avons vu au cours du chapitre précédent, les théoriciens d'ordre supérieur s'en remettent à l'intentionnalité et aux qualités sensibles, ce qui a pour effet de confiner la conscience à un rôle marginal dans l'économie du mental. De son côté, l'auto-représentationnalisme élimine d'emblée cette conséquence en concevant la conscience comme une propriété intrinsèque non relationnelle⁴¹⁷, ce qui lui permet d'être davantage en accord avec nos intuitions pré-théoriques. Cependant, tout le monde ne s'accorde pas à faire de l'épiphiénoménalisme un véritable problème. Il appartient un tout un chacun de consulter en son propre for intérieur pour déterminer si cette conséquence métaphysique est ou non acceptable.

Selon le diagnostic de Kriegel à l'issue de son *argument via negativa*, la théorie auto-représentationnelle possède quatre avantages sur le représentationnalisme d'ordre supérieur et la position hybride : la possibilité d'expliquer les représentations sans objet en éliminant l'existence de tels cas (il est impossible de « mésauto-représenter » un état qui n'existe pas), le rejet de l'épiphiénoménalisme et un traitement moins problématique, plus satisfaisant de l'intimité de la conscience interne. Si l'on ajoute à cela l'*argument via positiva* qui montre que seule une théorie auto-représentationnelle permet de rendre compte d'une épistémologie de la conscience, on peut alors en conclure que l'auto-représentation est une condition centrale nécessaire du caractère subjectif⁴¹⁸.

Si l'on prend acte de cette supériorité manifeste de l'auto-représentationnalisme sur ses modèles théoriques rivaux, trois options s'offrent à nous pour redéfinir ontologiquement l'expérience conscience. La première alternative n'est autre que la thèse de l'identité que l'on peut capturer à l'aide de la formule suivante :

⁴¹⁶ Rosenthal D.M., (2008) « Consciousness and its Function », *Neuropsychologia* 46, p. 829-40.

⁴¹⁷ Kriegel U., *ibid*, p. 145.

⁴¹⁸ *Ibid*, p. 155.

(TI) Un état mental M d'un sujet S est conscient si et seulement si M est une représentation de lui-même.

La thèse de l'identité apparaît ontologiquement la plus économe. Elle connaît aujourd'hui de nombreux partisans⁴¹⁹. Par opposition, selon cette formule générique de la thèse de l'identité, on dira que les états mentaux inconscients sont des états qui ne représentent pas eux-mêmes ou à propos desquels nous ne disposons pas de représentation. Contrairement aux versions méréologiques, cette thèse se contente de poser une relation d'identité entre le mental et le conscient sans faire appel à des relations entre les parties et le tout. Je laisse ici de côté la thèse de l'identité que je discuterai dans la prochaine section en relation avec les théories adverbiales de la conscience dont cette thèse est le fondement pour maintenant examiner lesdites versions méréologiques.

Depuis une dizaine d'années, les théories méréologiques connaissent un certain essor en réaction à l'échec de l'approche d'ordre supérieur de la conscience. Est « méréologique » une théorie qui en appelle à une relation entre d'une part les parties elles-mêmes, et d'autre part entre ces parties et le tout. Il faut entendre ici la notion de partie ou de moment dans un sens logique ou métaphysique des états conscients et non pas dans un sens spatial ou temporel. Pour reprendre l'exemple de Kriegel, quand je me réjouis que le temps est beau, je crois aussi nécessairement que le temps est beau ; il est impossible d'éprouver de la joie devant un beau temps sans croire qu'il en est effectivement ainsi. Mais ici la croyance que le temps est beau n'est pas un élément additionnel au sentiment de joie que j'éprouve. Il ne s'agit pas quelque

⁴¹⁹ Cf. Smith, 1989, chap.3 ; Thomasson (2000) ; Caston, (2002) ; Kriegel, (2003b) ; Hossack (2002, 2003) et

Williford, (2003).

chose qui lui est extérieur mais davantage quelque chose d'inhérent à cette joie⁴²⁰. Dans cet exemple, le jugement en question n'est pas autre chose que la joie, mais au contraire en fait partie au sens où il participe de l'état expérientiel de la joie telle qu'elle est vécue. Contrairement à ce que pensent les théories d'ordre supérieur, nous n'avons pas affaire à l'occurrence d'un nouvel état mental, le jugement qui nous rendrait conscient de la joie. L'état de second niveau qui asserte que je me trouve dans tel état expérientiel devient un moment ou une partie de cet état.

Il existe d'importantes questions autour de cette notion dont il n'est pas possible de rendre ici justice⁴²¹. On admet généralement deux sortes de parties ou de moments : une partie propre (*proper part*) et une partie impropre (*improper part*). Une partie propre ne peut pas être une partie d'elle-même, tandis qu'une partie impropre peut l'être. Dans ce qui suit, j'entendrai le terme de partie uniquement dans le sens d'une partie propre.

Dans la littérature contemporaine, il existe de nombreuses versions méréologiques de la conscience, mais toutes ne sont pas compatibles avec la thèse auto-représentationnelle, ni avec le modèle brentanien de la conscience. La différence majeure parmi les versions méréologiques disponibles tient en la distinction entre une somme et un complexe. Une somme méréologique consiste simplement en une addition de ces parties. L'état conscient en tant que tout est réductible aux différentes parties qui le composent :

⁴²⁰ Kriegel U., « Same-Order Monitoring Theories of Consciousness », dans U. Kriegel et W.K., *Self-Representational Approaches to Consciousness*, MIT Press, Cambridge, MA, 2006, p. 146.

⁴²¹ Sur ces questions, voir Mulligan K. et Smith B., (1985) « Franz Brentano on the Ontology of Mind », *Philosophy and Phenomenological Research* 45, p. 627-644 et Simons P., *Parts : a Study in Ontology*, Clarendon Press, Oxford, 1987. Dans ces discussions autour de la notion de partie, on s'entend pour définir les propriétés logiques de la relation de parties propres entre elles et avec le tout auquel elles appartiennent comme étant de nature anti-réflexive (x ne peut jamais être une partie de lui-même), anti-symétrique (si x est une partie propre de y alors y ne peut pas être une partie propre de x) et transitive (si x est une partie propre de y et y une partie propre de z , alors x est une partie propre de z).

(SM) Un état mental M d'un sujet est conscient si (i) M^* est un moment ou une partie M , (ii) M^\diamond est un moment ou une partie de M , (iii) M^* est une représentation de M^\diamond , and (iv) M consiste en la somme de M^* et $M^{\diamond 422}$.

Dans sa conception intrinsèquement large (WIV), Gennaro défend ce modèle méréologique qui conçoit les états conscients comme une somme d'éléments⁴²³. Un état mental est conscient s'il est accompagnée par une pensée métapsychologique (*MET*) qui est en elle-même inconsciente. Selon cette conception sommative, la propriété d'être conscient pour un état mental dépend de la simple addition entre cette pensée métapsychologique inconsciente et un contenu mental particulier propre à chaque état. Il en va autrement du complexe méréologique que l'on peut exprimer par la formule générique suivante :

(CM₁) : Un état mental M d'un sujet S est conscient si (i) M^* est un moment ou une partie de M , (ii) M^\diamond est un moment ou une partie de M , (iii) M^* est une représentation de M^\diamond , and (iv) M est un complexe qui résulte de la relation entre M^* and $M^{\diamond 424}$.

Contrairement à SM, CM₁ ne dépend pas seulement de ses parties mais aussi et surtout des interconnexions entre ses parties qui les structurent en un tout unitaire. On peut facilement saisir la différence logique essentielle entre somme et complexe, en recourant à des exemples

⁴²² Dans cette formulation schématique comme dans les suivantes, M^* désigne l'élément d'ordre supérieur, l'élément représentant qui nous rend conscient de M^\diamond qui, lui désigne l'élément représenté/rendu conscient.

⁴²³ Gennaro R. J., *Consciousness and Self-Consciousness*, John Benjamin Publishing and Co, Philadelphia and Amsterdam, 1996, p. 23 : « We can understand consciousness as involving the property of accompanied by a MET (meta-psychological thought)... But we might individuate consciousness widely, i.e., in a way that treats consciousness as an intrinsic property of those states. On his account, the MET is part of conscious states. I will call it the Wide Intrinsicity View or WIV » ; voir aussi Gennaro R. J., « Between Pure Self-Referentialism and the Extrinsic HOT Theory of Consciousness » dans Kriegel U. et Williford K.W., *Self-Representational Approaches to Consciousness*, MIT Press, Cambridge, MA, 2006, p. 221-248 où il attribue à Brentano une position auto-référentialiste de la conscience qui n'est rien d'autre que la thèse d'identité, telle qu'elle est exprimée dans la formule précédente. Selon Gennaro, sa propre théorie est plus proche de Sartre que de Brentano. Sur ce rapprochement, voir Gennaro R.J., (2002) « Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness », *Canadian Journal of Philosophy* 32, p. 293-330.

⁴²⁴ J'emprunte ces deux formules que je modifie légèrement à Kriegel U., « Same-Order Monitoring Theory of Consciousness » dans Kriegel U. et Williford K.W. (2006), p. 143-170.

de la vie quotidienne, tels qu'un tas de feuille et une molécule d'eau. Un tas de feuille est une simple collection de feuilles qui n'entretiennent aucune relation particulière entre elles autre que purement externes. Aucun ordre des feuilles en tant que parties ne se dégage du tas de feuille en tant que somme d'éléments. Il en va tout autrement du complexe méréologique où les propriétés logiques des relations entre les parties entre elles et avec le tout coïncident avec des principes de composition, responsables de l'existence même du complexe en tant que tout unitaire⁴²⁵. Une molécule d'eau n'est pas une simple somme de deux atomes d'hydrogène et un d'oxygène. Il y a un certain ordre, un arrangement d'atomes qui préside à la molécule d'eau en tant que tout. La molécule en tant qu'objet externe dépend d'une certaine complexité atomique. D'ordinaire, on applique les relations méréologiques aux objets pour montrer qu'ils ne consistent pas en une somme d'éléments éparses et disparates, mais qu'il procède d'une certaine complexité interne. Une importante question serait de savoir si on peut transposer sans problème la logique méréologique au domaine des actes mentaux conscients. Je ne répondrai pas ici à cette importante question qui mériterait d'être traitée indépendamment. Mais, *prima facie*, on ne voit pas pourquoi les actes et les objets (externes), lesquels consistent tous deux en des phénomènes naturels, n'entretiendraient pas quelques ressemblances et similarités structurelles.

Dans sa théorie *unileveliste* et auto-représentationnelle de la conscience, Kriegel développe une version méréologique particulière, sophistiquée par la distinction entre les notions de représentation directe et indirecte :

⁴²⁵ Levey S., (1997) « Coincidence and the principles of composition », *Analysis* 57, p. 1-10.

CM2) : Un état mental M d'un sujet S est conscient si (i) M^* est un moment ou une partie de M , (ii) $\overset{\diamond}{M}$ est un moment ou une partie de M , (iii) M est un complexe qui résulte de la relation entre M^* et $\overset{\diamond}{M}$, and (iv) M^* représente indirectement M^* en représentant directement $\overset{\diamond}{M}$ ⁴²⁶.

Selon cette version méréologique, la conscience de M résulte de deux relations de représentation. Tout état conscient est un état qui s'auto-représente, c'est-à-dire dont une de ses parties représente indirectement l'état en tant que tout, en représentant directement une autre de ses parties. Comparons maintenant CM2 avec le modèle brentanien.

Dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano défend une conception méréologique de la conscience proche de CM2 qui résulte de trois thèses majeures :

1. Toute perception, incluant la perception interne, est un jugement⁴²⁷.
2. La nature du jugement consiste à affirmer ou infirmer l'existence de son objet⁴²⁸.
3. Le principe d'une unité complexe de la conscience, ce qui revient à soutenir que les états conscients consistent en des complexes unitaires⁴²⁹.

Nous avons déjà eu l'occasion de discuter des deux premières thèses dans la première partie. Dans la théorie brentanienne, la perception interne, en tant que contenu secondaire, prend la forme d'un jugement immédiat évident qui porte sur l'acte même dont elle fait partie. Ce jugement interne se distingue ensuite d'un jugement ordinaire en ce qu'il n'est pas composé d'un sujet et d'un prédicat⁴³⁰. Dans la conscience interne, contenu et objet second cohabitent dans l'acte même qu'elle accompagne. Selon Brentano, l'expérience consiste en un jugement

⁴²⁶ U. Kriegel., *Subjective Consciousness : A Self-Representational Theory*, p. 230.

⁴²⁷ Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 152 et p.229.

⁴²⁸ *Ibid*, p. 231.

⁴²⁹ *Ibid*, chapitre IV : De l'unité de la conscience, p. 169-181.

⁴³⁰ *Ibid*, p. 152-3.

ou du moins comporte une composante judicative qui pose l'existence d'un objet au sens large du terme.

Le dernier principe, le principe de l'unité de la conscience, est sans conteste le plus important dans la perspective d'une version méréologique de la conscience. Brentano l'expose et le développe brièvement dans le dernier chapitre du second livre de sa *Psychologie du point empirique*, consacrée aux phénomènes psychiques en général. Pour bien comprendre la nature et l'importance de ce principe, il faut mettre en relation ce dernier chapitre avec le précédent ainsi que le début de ses *Suppléments posthumes à la classification des phénomènes psychiques*, publiée dans l'appendice à sa *Psychologie* de 1911. Dans l'ordre de l'enquête philosophique de 1874 visant à identifier l'objet propre de la psychologie, on remarquera que ce principe arrive à la fin, ce qui ne préjuge en rien de son importance, bien au contraire. De l'aveu même de Brentano, ce principe de l'unité de la conscience doit être élevé au rang d'axiome pour la psychologie, c'est-à-dire d'évidence de la perception interne⁴³¹. Il reste maintenant à examiner quelle sorte d'unité est invoquée par Brentano dans ce principe. Comme nous l'avons vu au terme de la première partie, l'unité n'implique pas la simplicité et la complexité ne constitue pas un argument contre cette dernière. L'idée que conscience primaire et conscience secondaire sont « parties constituantes d'un seul être effectif ⁴³² » vient attester de ce fait. Selon cette dualité interne, l'unité de la conscience exclut même sa simplicité. Tout phénomène psychique consiste en une pluralité de relations, de contenus et d'objets⁴³³. La question se pose ensuite de savoir si une unité embrasse tous ces phénomènes ou si l'on a simplement affaire à un groupe de choses ou d'éléments. On revient ainsi à la discussion entre une somme et un complexe. Autrement dit, les phénomènes psychiques sont-ils des phénomènes partiels d'un tout unique ou consistent-ils en une multiplicité de choses

⁴³¹ Brentano F., *ibid*, p. 176.

⁴³² *Ibid*.

⁴³³ *Ibid*, p. 288.

d'un collectif (*ein Kollektiv*) dont chaque partie constitue une chose en soi ⁴³⁴? Le collectif, en tant que multiplicité de choses distinctes, correspond à ce que nous avons appelé une somme. Néanmoins, on peut aussi concevoir autrement l'unité comme une pluralité de parties d'un seul et même état. Le chapitre précédent portant sur *les nouvelles considérations touchant la conscience interne*, opte résolument pour cette dernière voie : tout phénomène psychique, aussi simple fût-il, est structuré en quatre parties et deux objets. À la représentation du son s'ajoute la représentation de la représentation de ce phénomène psychique, qui est ensuite jugée, puis accompagnée d'une certaine tonalité affective de sorte que l'on retrouve dans l'unité complexe d'un acte conscient les trois classes fondamentales de phénomènes psychiques dans leurs relations de dépendance. Dans le chapitre suivant sur l'unité de la conscience, Brentano tente de définir ce qu'est cette unité et ce qu'elle n'est pas. Il introduit alors le terme de *divisif* pour désigner de manière indifférencié le terme de partie, s'appliquant aussi bien au collectif qu'à l'unité réelle de la chose ⁴³⁵. L'unité réelle de la conscience se distingue du collectif en ce que ces différentes parties se fondent en une seule et même réalité. Les états conscients consistent en des complexes unitaires à partir desquels, en tant qu'ensembles, on peut distinguer des parties constituantes et des modes de relations qui ne sont ni des choses distinctes, ni des parties de choses distinctes. Il s'agit là d'éléments *divisifs* d'une même réalité. Une telle conception de l'unité exclut le modèle du collectif donc chaque *divisif* est identique ni au tout, ni aux autres parties de ce tout. Par contre, cette unité complexe ou complexe unitaire n'exclut ni la pluralité de parties séparables, ni la diversité de ces parties ⁴³⁶. Contre les apparences, elle n'exclut pas non plus l'idée de parties quantitatives, ni celle d'extension spatiale :

Il est certain que la perception interne ne nous révèle aucune étendue ; mais il n'en résulte pas pour autant qu'elle exclut l'étendue : ne pas voir une présence n'équivaut

⁴³⁴ *Ibid*, p. 169-170.

⁴³⁵ Brentano F., *Ibid*, p. 170.

⁴³⁶ *Ibid*, p. 177.

pas à démontrer son absence... nous pouvons concevoir les activités psychiques qui appartiennent à l'unité de la conscience comme divisées quantitativement selon leurs modalités⁴³⁷.

Replaçons maintenant ces considérations autour du principe de l'unité de la conscience dans l'économie général du mental. Selon Brentano, tout acte possède une structure complexe composée de quatre parties et deux objets : la représentation d'un phénomène physique est tour à tour représentée, jugée et ressentie. Dans la représentation d'un phénomène physique, tel que le son, nous sommes au niveau d'une relation intentionnelle primaire des actes avec leurs objets. Un phénomène est psychique s'il est intentionnel au sens où il se dirige vers des objets qui inexistent intentionnellement en lui. D'autre part, les phénomènes psychiques appartiennent tous à une même unité ou réalité, en ce qu'ils sont tous intérieurement perçus. Dans cette architecture interne de l'acte global, la représentation du son est un contenu primaire qui est représenté, jugé et ressenti dans le contenu secondaire. Alors que le contenu primaire est simple en ce qu'il n'est pas divisible en parties, le contenu secondaire est lui structuré en trois moments qui renvoient aux trois grandes classes de phénomènes psychiques. Il ne fait aucun doute que la conscience interne se situe du côté du contenu de second ordre mais puisque ce contenu n'est pas simple mais structuré en trois moments, la conscience est-elle une représentation, un jugement ou un sentiment ? Il semble que l'on puisse d'emblée écarter la dernière possibilité. La classe des sentiments et des émotions est un des modes de conscience mais certainement pas le mode de la conscience interne. Si tel était le cas, nous ne serions même plus en mesure de distinguer la représentation du son de la représentation de l'audition, puisque nous serions conscients ni de l'objet, ni de l'acte (objet second). Il faudrait attendre la dernière strate du contenu secondaire, l'objet second en tant qu'il est senti pour que nous en devenions conscients. Cela nous conduirait à admettre des représentations et des jugements internes dirigés sur un acte qui ne nous rendent en tant qu'agent psychiquement

⁴³⁷ *Ibid*, p. 178.

actif, conscient ni des objets de nos états, ni des états eux-mêmes. On peut aussi se demander à quoi peuvent bien servir la représentation et le jugement de l'objet second, si ce n'est de nous rendre conscients du processus perceptuel responsable de l'expérience. Ces conséquences absurdes montrent que dans cette architecture des actes, la conscience ne peut pas être un sentiment. Il reste donc deux choix : la conscience en tant que propriété et partie d'un acte réside-t-elle dans la représentation de celui-ci ou son jugement ? Cette question est délicate et Brentano lui-même, dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, ne tranche pas définitivement la question⁴³⁸. Il faut ici examiner l'identité psychologique de la conscience en relation avec sa classification des phénomènes psychiques et la thèse de la nature judicative de la perception. Si toute perception, incluant la perception interne est un jugement, la classe des jugements, elle, se fonde sur celle des représentations. En d'autres termes, la perception/conscience interne ne pourrait jamais être un jugement conscient d'un acte et de son objet s'il n'était auparavant représenté. Or, cette représentation interne ne peut pas ne pas être consciente, sinon rien ne pourrait la distinguer de ce qu'elle représente (son objet, un phénomène physique x représenté). Rien ne pourrait même venir témoigner de son existence. Interprétée de cette manière, la perception interne en tant que jugement, qui affirme ou infirme l'existence du phénomène psychique dont elle est une partie, est toujours précédée d'une représentation consciente de cet acte. Cette interprétation se trouve toutefois dans une situation embarrassante lorsqu'elle doit expliquer à quoi correspond une représentation de représentation. Brentano évoque à plusieurs reprises une relation de représentation représentative, mais il est difficile de se donner une image intelligible de cette relation. Dans sa classification des phénomènes psychiques, la représentation est à la fois le phénomène le plus simple et le plus universel. Il est littéralement synonyme d'apparaître, de présence de l'objet à l'esprit. Mais en quoi la présence à l'esprit d'une chose serait-elle une condition

⁴³⁸ Si Brentano ne tranche jamais définitivement la question, il l'expose néanmoins explicitement dans la *Psychologie du point de vue empirique*, p. 151.

nécessaire et suffisante pour que nous en prenions conscience ? Si l'on admet, comme c'est le cas aujourd'hui et contre Brentano l'existence de phénomènes psychiques inconscients, il peut se produire de nombreux états, perceptions et processus qui demeurent hors du flux de la conscience. La représentation de l'objet second au sens d'une présence à l'esprit d'un acte est peut-être une condition nécessaire mais certainement pas une condition suffisante pour en avoir conscience. Les états mentaux pour être conscients ne doivent pas seulement se produire en nous mais ils doivent surtout être pour nous (*for-me-ness*). Un état est conscient en vertu de son caractère subjectif, de sa mienneté, c'est-à-dire par le fait d'être intérioritément perçu. On retrouve là sous différentes formes le principe de transitivité qui implique une certaine réflexivité associée aux états conscients. Compte-tenu de la nature nébuleuse de la notion de représentation de représentation et de la relation de représentation représentative, il est préférable, pour ne pas dire obligatoire, dans la théorie brentanienne de rendre compte de ce principe en concevant la conscience interne comme un jugement qui porte sur un acte. La présence à l'esprit d'un acte n'est pas une condition suffisante à l'expérience phénoménale au sens de l'effet que cela fait de se trouver dans un état particulier. Il faut ajouter quelque chose de plus pour obtenir l'expérience, quelque chose qui est le propre du jugement et qui consiste à affirmer ou infirmer l'existence de son objet. La perception interne en tant qu'elle nous rend conscient de l'état dans lequel nous nous trouvons, consiste bien en un jugement et non une représentation. Dans l'architecture brentanienne des actes conscients, la représentation de représentation ou l'objet second représenté forme le contenu de la perception interne en tant que jugement. La conscience seconde peut ensuite parfois se passer d'une tonalité affective qui l'accompagne, mais pas d'une représentation de l'acte. Autrement dit, la conscience de se trouver dans un état particulier implique sa représentation mais n'est pas nécessairement accompagné d'une émotion particulière. Toutefois, même si la conscience consiste en un jugement d'un genre particulier, la représentation conserve néanmoins toute son importance

dans l'économie globale du mental puisque les jugements surviennent sur des représentations qui connaissent différents modes, lesquels ont une incidence directe sur les jugements et les émotions. Dans différents passages de la *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano évoque les modes *in recto* et *in obliquo* de la représentation qui se télescopent avec les distinctions de Kriegel entre le focal/le périphérique et les représentation directes/indirectes. Une représentation *in recto* est une perception latérale et claire, tandis qu'une représentation *in obliquo* est une perception indirecte et indistincte⁴³⁹. La représentation de l'objet primaire et l'auto-représentation de l'acte en tant qu'objet second sont des représentations *in recto*. Dans l'expérience perceptuelle, je distingue clairement et distinctement aussi bien son objet que moi-même en tant que sujet de l'expérience. En revanche, la conscience interne en tant que propriété, est une représentation judicative *in obliquo* de l'acte dont elle est la propriété. Alors que la relation entre partie et tout est une représentation *in recto* ou focale, la relation entre une partie et le tout donne lieu à une représentation *in obliquo*. On dira également de cette dernière représentation qu'elle est périphérique dans la mesure où ce dont elle fait référence se situe, pour le dire comme James, en marge de ce qui constitue le cœur de notre attention.

Bien que la représentation soit au fondement de notre vie mentale et consciente, la conscience, en elle-même, en tant que propriété et partie d'un acte, est un jugement qui affirme ou infirme l'existence de l'état dans lequel je me trouve. Toute expérience au sens de l'effet que cela fait pour un agent psychique comporte cette composante judicative⁴⁴⁰. On en arrive naturellement à la thèse selon laquelle *la conscience interne est un jugement qui affirme ou infirme l'existence du phénomène ou de l'état mental dont il est une partie*. On pourrait reformuler cela dans les termes où la conscience interne est un contenu de second ordre qui consiste en une représentation judicative de l'état dont il est une partie en tant que contenu.

⁴³⁹ Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 293-5.

⁴⁴⁰ Pour une version contemporaine de l'application de ce principe à l'expérience phénoménale de la douleur, voir l'article de Hill C., « Ouch! An Essay on Pain » dans Gennaro R., *Higher Order Theories of Consciousness*, Johan Benjamins Publishing Company : Amsterdam/Philadelphia, 2004, p. 339-363.

De ce point de vue, et puisque Brentano rejette explicitement le modèle d'une somme méréologique des actes conscients, CM2 apparaît l'interprétation méréologique la plus fidèle à la fois à la lettre et à l'esprit de la psychologie descriptive, en ce qu'elle insiste sur le principe d'une unité réelle des états conscients qui résulte d'une complexité interne de ses parties. La seule différence qui subsiste est que pour Kriegel la conscience interne est une partie propre tandis que chez Brentano elle semble être une partie impropre. En effet, le contenu secondaire est divisible en trois moments : la représentation, le jugement, le sentiment. Néanmoins, du point de vue de l'enjeu théorique largement dominant de la naturalisation de l'expérience phénoménale, l'idée qu'une partie impropre représente sous le mode du jugement une partie propre d'un même tout unitaire, l'acte, apparaît inintelligible. Autrement dit, une théorie méréologique de la conscience doit être constituée de parties réelles ou propres du tout auquel elle appartient. De plus, si Brentano décrit différents moments du contenu secondaire, en termes de représentation, jugement et affection de l'objet second ; ce dernier, le contenu secondaire, consiste largement en un jugement qui nous rend conscient du contenu primaire dans lequel l'objet intentionnel est explicitement présent. La perception interne en tant que conscience d'un acte est une partie propre de cet acte qui correspond à son contenu secondaire. Si la représentation de l'objet second n'est pas à proprement parler un moment du contenu secondaire en tant que partie propre de l'acte, elle n'en demeure pas moins une condition préalable nécessaire pour la conscience interne en tant que jugement. Un état mental est conscient s'il est l'objet d'un jugement interne qui s'y réfère comme son objet par l'intermédiaire de son contenu qui ne consiste en rien d'autre que sa représentation.

Lorsque nous nous trouvons dans un état conscient, le contenu secondaire est également conscient de lui-même en représentant judicativement et *in modo obliquo* l'ensemble de l'acte dont il est une partie. Ainsi, la conscience interne est un moment ou une partie propre de

l'acte sur lequel elle porte. On revient alors à la proposition philosophique suivante relative à la structure ontologique de l'expérience :

(CM2) : Un état mental M d'un sujet S est conscient si (i) M^* est un moment ou une partie de M , (ii) $\overset{\diamond}{M}$ est un moment ou une partie de M , (iii) M est un complexe qui résulte de la relation entre M^* et $\overset{\diamond}{M}$, and (iv) M^* représente indirectement M^* en représentant directement $\overset{\diamond}{M}$ ⁴⁴¹.

On peut interpréter cette formule méréologique de Kriegel comme une tentative d'explicitation mais aussi d'approfondissement du modèle brentanien original de la conscience. On dira alors que x est un état mental conscient s'il est représenté par le sujet en vertu de son caractère subjectif. Brentano ne dit rien d'autre lorsqu'il affirme que le sujet psychique enveloppe à la fois la relation à l'objet primaire et à l'objet secondaire⁴⁴². Dire qu'un état mental est représenté par le sujet signifie qu'il se représente lui-même. La nature auto-représentationnelle de la conscience en tant que partie de l'état dont elle nous rend conscient résulte ensuite de deux relations distinctes de représentation : une relation de partie à partie à l'intérieur d'un tout unitaire et une relation de partie au tout. Un état mental conscient est un état qui s'auto-représente au sens où l'une de ses parties, le caractère subjectif ou contenu de second ordre représente judicativement *in modo obliquo* l'état dont il est une partie en représentant *in modo recto* le contenu intentionnel primaire du même acte. En considérant de plus près cette description de la structure complexe des actes conscients, il semblerait que ce n'est pas l'état global lui-même qui s'auto-représente mais une de ses parties, le caractère subjectif ou la conscience secondaire chez Brentano en représentant *in modo obliquo* l'acte dans son ensemble. Il ne fait pas de doute que si une partie propre représente le tout, il s'ensuit qu'elle se représente en même temps elle-même ou s'auto-représente en représentant le tout dont elle fait partie. Plus précisément, on dira que l'auto-

⁴⁴¹ Kriegel U., *Subjective Consciousness : A Self-Representational Theory of Consciousness*, p. 230.

⁴⁴² Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 289.

représentation est une propriété ou un moment de la représentation indirecte de l'acte dans son ensemble. Dans la représentation indirecte de l'acte, le contenu secondaire ne représente pas seulement sa propre occurrence, mais aussi les autres parties qui constituent le tout de l'acte. Il faut aussi bien garder à l'esprit l'idée de rapports de dépendance aussi bien pour les phénomènes psychiques que pour leurs contenus et leurs relations : la relation de représentation indirecte entre une partie et le tout n'est possible qu'en vertu d'une relation interne de partie à partie dans laquelle le contenu de second ordre représente un contenu intentionnel primaire. Ainsi l'auto-représentation est un moment partiel de seulement l'une des deux relations de représentations, à savoir la relation de représentation indirecte. Selon cette conception, la conscience interne ou le caractère subjectif de l'expérience est une propriété intrinsèque de certains états mentaux qui les représentent et s'auto-représentent par la même occasion.

Dans la théorie auto-représentationnelle et méréologique de Brentano, un état conscient est un état représenté par le sujet en vertu du fait qu'une de ses parties, son caractère subjectif, affirme que nous nous trouvons dans cet état en représentant directement ou *in modo recto* un contenu intentionnel de premier ordre. Dans cette explication, on conserve l'idée d'une différence de niveaux pour expliquer l'unité des états conscients. Tout phénomène psychique en tant qu'il est conscient implique une complexité telle qu'elle instancie deux types de contenus qui se dirigent vers deux objets distincts, un objet primaire et un objet secondaire. Par objet primaire, il faut entendre l'objet intentionnel ou immanent, c'est-à-dire un phénomène physique représenté. Par objet secondaire, il faut entendre non plus ce qui est représenté mais l'acte de représentation. La conscience interne est toujours consciente d'un acte en tant qu'objet second. Contrairement à l'objet primaire, l'objet secondaire est une entité complexe, subjectivement modifiée par la perception interne qui nous rend conscient à la fois de l'acte et de l'objet primaire. Le niveau primaire de l'expérience est investi des

seules propriétés intentionnelles qui s'expriment dans une relation à des objets qui inexistent intentionnellement dans les actes. Le niveau secondaire est celui de la perception interne en tant que conscience aussi bien d'acte que d'objet. La conscience d'objet correspond à la perception interne au sens large qui accompagne le phénomène psychique tandis que la conscience d'acte, qui résulte qu'une relation d'auto-représentation, relève de la perception interne au sens étroit, c'est-à-dire en tant qu'elle se prend elle-même pour son propre objet, l'objet second⁴⁴³.

Pour conclure, dans sa théorie de la conscience telle qu'on la retrouve pour l'essentiel dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano insiste sur l'appartenance des phénomènes psychiques, en tant que phénomènes partiels, à une unité réelle de la conscience qui consiste en une réalité collective de parties *divisives* qui appelle des relations méréologiques de tout à partie entre la conscience et le mental. Tous les états mentaux ou phénomènes psychiques conscients participent tous à cette unité réelle au sens où ils sont tous perçus dans la conscience interne. De ce point de vue, la lecture méréologique SM2 est, parmi les interprétations examinées, la plus proche à la fois de la lettre et de l'esprit de la psychologie descriptive dont l'idéal « anatomique » est d'accéder à une représentation exhaustive des actes dans leurs constituants élémentaires et leurs de connexions réciproques.

3.3. De la lecture de l'identité aux théories adverbiales de la conscience

Les théories adverbiales de la conscience prennent pour point de départ la thèse de l'identité telle qu'elle est schématisée à la page précédente. Dans cette section, je discuterai néanmoins une définition récente de cette thèse proposée par Hossack selon laquelle l'occurrence des états conscients est identiques à la connaissance introspective de ces mêmes occurrences⁴⁴⁴.

⁴⁴³ Brentano F., *ibid*, p. 410

⁴⁴⁴ Hossack K., (2004) « Self-Knowledge and Consciousness », *Proceedings of Aristotelian Society* 102, p.163-181.

Les théories adverbiales de la conscience s'opposent d'emblée et frontalement à l'explication dualiste des théories des pensées d'ordre supérieur de Rosenthal. En d'autres termes, pour ces théories, les états conscients ne sont pas des états mentaux que nous sommes conscient d'avoir. La thèse de l'identité s'oppose de manière centrale au principe de transitivité. Aussi les théories adverbiales de la conscience se situent aux antipodes d'une théorie des pensées d'ordre supérieur comme celle de Rosenthal. Elles sont les théories *unilevelistes* les plus radicales puisqu'elles ne cherchent pas à atténuer l'hypothèse de la non identité comme le font les versions méréologiques de la conscience, mais purement et simplement de se débarrasser de cette hypothèse qu'elles considèrent comme erronées. Par contraste avec les théories d'ordre supérieur, on peut identifier les théories adverbiales par l'adoption des quatre thèses suivantes :

- 1) l'occurrence d'un état conscient est identique à la connaissance introspective de sa propre occurrence ;
- 2) la thèse intrinséqualiste qui fait de la conscience un aspect de certains états mentaux ;
- 3) le rejet du modèle intentionnaliste acte/objet pour expliquer la conscience de nos états ;
- 4) le contenu de nos états conscients est de nature non réflexif et non représentationnel ;

La première thèse pose une identité, une relation constitutive entre les états conscients et le type de connaissance que l'on a de se trouver dans ses états. Un état mental est dit « conscient » si et seulement si nous en avons une connaissance introspective. Par contraste, les états mentaux inconscients sont des états à propos desquels nous ne disposons d'aucune connaissance. La deuxième thèse qui soutient que la conscience est une propriété intrinsèque est plus en accord avec certaines affirmations de Brentano que le modèle d'ordre supérieur qui fait de la conscience une propriété relationnelle qui lie deux états distincts. Ce n'est toutefois pas le cas de la troisième thèse. Il semble improbable que Brentano ait rejeté

intégralement le modèle acte/objet dans sa théorie de la conscience et cela même s'il ne parle jamais de la conscience interne dans les termes intentionnalistes d'une représentation de soi⁴⁴⁵. Selon Brentano, les phénomènes psychiques sont tour à tour conscience d'objet et conscience d'acte. Dans l'exemple de l'expérience consciente de l'audition du son, je suis à la fois conscient du son (conscience d'objet) mais aussi du processus perceptuel qui me rend conscient du son (conscience d'acte). Si la perception du son obéit incontestablement au modèle acte/objet, il reste à savoir si l'on peut transposer *stricto sensu* ce schéma à la conscience interne de la perception du son. Peut-on dire qu'à l'instar de la perception du son, la perception interne consiste en un acte qui prend pour objet un contenu primaire, à savoir la perception du son ? La relation immédiate que nous entretenons avec nos propres états est-elle véritablement de nature intentionnelle ? Peut-on vraiment rendre compte de l'immédiateté de cette relation intime dans les termes d'un acte qui représente un état en le prenant pour objet ? Si les théories d'ordre supérieur optent sans aucun doute pour cette explication intentionnaliste de la conscience interne, récemment des partisans de la conscience phénoménale comme Levine et Hellie se sont montrés très critiques à l'égard de cette approche de la subjectivité de nos états conscients. Puisque nous entretenons une relation intime et immédiate avec nos états conscients, pourquoi devrait-on en rendre compte dans des termes intentionnalistes et représentationalistes qui restaurent une médiation et même une distance entre la conscience et ce dont nous sommes conscients ? C'est en général la notion de représentation qui est au cœur des interrogations et des doutes quant à sa capacité à rendre compte du caractère subjectif et qualitatif propre à l'expérience phénoménale dans toute sa richesse et sa finesse de grain⁴⁴⁶. Selon cette interprétation de Levine, les différentes positions représentationalistes échoueraient à rendre compte du problème de la conscience au sens de

⁴⁴⁵ Kriegel U. (2003), « Consciousness, Higher Order Content and the Individuation of Vehicles », *Synthese* 134, p.481.

la relation immédiate de la conscience avec ce dont elle est consciente⁴⁴⁷. Pour rendre adéquatement compte de cette relation, il faudrait alors sortir du représentationnalisme en général. Après tout, comme l'a récemment montré de manière convaincante Hellie, les faits phénoménologiques associés à la conscience interne plaident davantage en faveur d'une relation d'acointance que d'une relation de représentation⁴⁴⁸. Les théories adverbales de la conscience partagent unanimement cette critique de l'approche représentationnelle de la conscience que l'on retrouve chez les partisans de la conscience phénoménale.

Une fois ces oppositions établies, il est plus judicieux de commencer par expliciter la thèse de l'identité avant d'entrer dans lesdites théories adverbales de la conscience pour enfin évaluer leur rapport avec la conception que se faisait Brentano de la conscience dans sa psychologie descriptive.

Commençons donc par la thèse de l'identité. Selon Hossack qui milite en faveur de cette thèse, elle permet non pas de résoudre, mais de relier les problèmes philosophiques que sont la connaissance de soi (*Self-Knowledge*), la conscience (*Consciousness*) et la connaissance (*Knowledge*) à l'intérieur d'un problème philosophique plus vaste qui touche la nature métaphysique des états conscients en général. Compte-tenu des problèmes qui m'intéressent ici, je m'occuperai essentiellement des deux premiers.

La connaissance de soi. Imaginons une situation fictive dans laquelle Pierre éprouve de la douleur. Il sait alors nécessairement en même temps qu'il fait cette expérience désagréable. Selon la thèse de l'identité, il n'est pas possible de faire une expérience sans savoir en même temps qu'on est en train de la vivre. Traditionnellement, on définit l'expérience selon cette relation épistémologique intime qui appelle l'idée d'un accès privilégié à nos propres états. J'ai en ma possession une connaissance de ma propre douleur « de l'intérieur » qui ne peut

⁴⁴⁷ Levine J., (2006) Awareness and (self-) Representation dans *Williford et Kriegel* (2006), p. 173-199.

⁴⁴⁸ Hellie (2009), « Higher-Order Representation and Higher-Order Acquaintance », *Philosophical Studies* 134, p.289-324.

pas être partagée par une tierce personne. Autrement dit, je me réfère à mes propres expériences d'une manière radicalement différente de celle par laquelle je me réfère à des objets, des événements ou encore à autrui. Dans le langage phénoménologique, on dira que mes expériences ont un mode de donation qui leur est propre et qui se distingue de la manière dont me sont données les choses de la réalité extérieure. Les états dans lesquels je me trouve me sont donnés immédiatement et intégralement tandis que je ne saisis qu'un aspect ou une perspective particulière des choses extérieures et qui dépend en partie de la position spatiale que j'occupe vis-à-vis de ces choses ou objets que je perçois. On reconduit alors un geste classique dans la tradition philosophique qui vise à soutenir l'irréductibilité du point de vue à la première personne.

Intuitivement, cette connaissance de ses propres états (*self-knowledge*) semble impliquer minimalement la possession du concept de « je ». En effet, si l'on ne possédait pas ce pronom personnel, on ne pourrait jamais s'auto-attribuer nos expériences⁴⁴⁹ ; je ne pourrais jamais identifier certaines expériences comme étant les miennes. En ce sens, je ne peux connaître mes propres états qu'à la condition de savoir que je suis moi-même conscient de me trouver dans ces états. Aussi incontestable que paraisse cette idée, il semble pourtant difficile de lui donner du crédit car cela reviendrait à refuser ce type de connaissance à toutes les créatures autres que les êtres humains adultes. Tout comme nous, les jeunes enfants de même que les animaux ont une connaissance immédiate de leur état sensoriel tel que la douleur, sans qu'ils possèdent le concept de « je ». Paradoxalement et à un niveau basique, la connaissance de ses propres états (*self-knowledge*) se passe de toute forme de soi (*self*)⁴⁵⁰.

Ensuite, la difficulté principale associée à la connaissance de ses propres états consiste à jeter quelques lumières sur ce type de connaissance, c'est-à-dire sur la nature et le fonctionnement

⁴⁴⁹ Sur ce point voir l'article de Benveniste E., « De la subjectivité dans le langage » dans *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966, p. 258-266.

⁴⁵⁰ Hossack K., (2004) « Self-Knowledge and Consciousness », *Proceedings of Aristotelian Society* 102, p.164.

de cet accès privilégié à nos propres états. Une réponse apportée par Dennett à ce problème correspond à ce qu'il appelle lui-même le théâtre cartésien. Selon cette interprétation, les événements internes de notre vie mentale constituent le trame dramatique de ce théâtre qui n'est perceptible que par l'*ego* de l'agent qui est train d'avoir telle ou telle expérience. Dans cette perspective tracée par Dennett, l'esprit est un théâtre mental qui aurait pour seul public un *ego* qui contemple ses *cogitationes*. Outre la présence d'un unique *ego* spectateur, la notion de théâtre cartésien appelle celle d'introspection. Il faut concevoir le spectacle qui se produit dans ce théâtre comme la succession de nos états mentaux et de nos expériences. L'introspection correspond ensuite à l'attitude du spectateur en face de son propre spectacle. Le théâtre cartésien réhabilite comme chez Lycan un sens interne, une sorte de perception en direction de ses propres états mais hérite aussi de problèmes similaires. En effet, contrairement aux perceptions qui portent sur des objets et des événements du monde extérieur, il ne semble y avoir ni organe, ni qualités secondaires associées à la perception d'états internes. De plus, le théâtre cartésien reconduit à une conception acte-objet selon laquelle nous avons affaire dans l'introspection à des objets internes, tels que des images mentales ou des *sense-data*. La thèse de l'identité, de même que les théories adverbiales de la conscience qui en sont un approfondissement, invite expressément à rejeter cette thèse. Enfin, cette « solution » d'un théâtre mental ne semble même pas constituer un commencement d'explication au phénomène de l'accès privilégié et exclusif à nos propres états, à l'argument cartésien de l'autorité à la première personne⁴⁵¹.

On retrouve dans la littérature fonctionnaliste une autre explication de la relation que nous entretenons avec nos expériences. Selon une position fonctionnaliste générale et communément admise, un système est doté d'un esprit s'il possède des états internes qui causent et sont causés à l'intérieur d'un certain *pattern* caractéristique. Nous faisons alors

⁴⁵¹ *Ibid*, p. 165. En effet, on ne répond à la question de savoir pourquoi il n'y a qu'un seul siège dans ce théâtre. On n'explique alors pas la relation intime que nous entretenons avec nos propres vécus.

l'expérience de la douleur si ce *pattern* caractéristique qui inclut cet état sensoriel est causé par un dommage corporel. La même spécification fonctionnaliste s'applique à des états propositionnels comme le jugement. Le jugement est un état dont le rôle fonctionnel est de croire que je fais actuellement telle ou telle expérience. Selon cette explication fonctionnaliste de Lewis, l'expérience consciente requiert le concours d'un état expérientiel et d'un jugement dont la fonction est de croire que je me trouve dans tel état⁴⁵². Il n'y a d'expérience consciente qu'aussi longtemps que j'ai cette croyance. Un état ne pourra donc pas être une douleur si l'on ne croît pas que l'on est dans cet état. À ce moment-là, on serait tenté de penser que la plupart des êtres humains ne font jamais vraiment l'expérience de la douleur car il n'est pas vrai qu'à chaque fois que je croie que je fais l'expérience de la douleur, je suis réellement dans cet état. Que fait-on alors des cas qui sortent de l'ordinaire, comme les suggestions post-hypnotiques, les réactions comportementales qui succèdent à une situation traumatisante ou encore plus simplement d'une erreur de jugement qui naît d'une confusion entre une douleur et une simple démangeaison ? La solution fonctionnaliste telle que la développe Lewis ne laisse pas vraiment de place à ces exceptions. Comme le remarque Hossack, elle résout le problème de l'accès privilégié à nos états par la force brute en posant un jugement qui affirme que nous nous trouvons dans tel état comme condition nécessaire pour que nous soyons véritablement dans cet état. Il n'y a donc pas d'expérience phénoménale au sens de l'effet que cela fait de se trouver dans un état mental particulier sans une croyance qui pose son existence. En revanche, cette croyance peut parfois se produire sans l'état expérientiel lui-même. Dans ces cas, il reste à savoir ce qui fait que la croyance devient une connaissance quand elle accompagne de manière concomitante nos expériences. La manière la plus naturelle d'éclairer cette situation embarrassante où on aurait potentiellement affaire à des croyances qui portent sur des états qui n'existent pas, est de recourir à l'évolution pour rendre

⁴⁵² Lewis D., *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 1999, p. 261.

compte de l'apparition de ces états élaborés et ainsi justifier leurs places dans l'expérience consciente. Selon cette réponse téléologique, la croyance que je suis dans l'état de la douleur a évolué pour m'indiquer que je me trouve dans cet état et cela en vertu de l'histoire de nos ancêtres au cours de laquelle s'est développée graduellement une sorte de connaissance de ses propres états. Pour évaluer la force de cet argument, il est essentiel de distinguer les fonctions dévolues à nos croyances par la sélection naturelle de leur rapport à la vérité. Qu'une croyance se justifie au nom d'une fonction et qu'elle remplie avec succès n'offre aucune garantie quant à la vérité de cette croyance. Si elle en vient à être vraie, ce ne peut être que de manière fortuite et contingente ; on n'a là encore aucune certitude d'avoir une forme ou une autre de connaissance⁴⁵³. S'il y a sans doute différentes manières pour ce genre d'explication fonctionnaliste de répondre à ce problème et montrer ainsi que toute expérience phénoménale repose sur une croyance ou une composante judicative qui pose son existence, il faut aussi avouer que la thèse de l'identité apparaît en meilleure posture pour expliquer l'accès privilégié à nos états. En affirmant que chaque occurrence d'état conscient est identique à la connaissance introspective de sa propre occurrence, on semble plus apte à rendre compte de la relation intime, immédiate et exclusive que nous entretenons avec nos propres états. On peut alors répondre de manière satisfaisante au problème de l'unique spectateur dans le théâtre. Les états conscients ne sont perceptibles que par celui qui en fait l'expérience car leur occurrence est identique la connaissance introspective qu'acquiert celui qui en fait l'expérience.

Si l'analyse fonctionnaliste des jugements apparaît insatisfaisante, c'est peut-être signe qu'il est préférable de ne pas commencer avec des états propositionnels. À en croire Hossack, Thomas Reid s'est servi de la thèse de l'identité de la conscience et de la connaissance dans

⁴⁵³ Hossack K., *ibid.*

sa théorie de la connaissance en commençant par l'appliquer au cas des sensations⁴⁵⁴. Dans son ouvrage *Inquiry and Essays*, le philosophe écossais fonde sa théorie sur deux identifications théoriques. La première n'est rien d'autre que la thèse de l'identité sous sa plus simple expression : la conscience et la connaissance de soi sont une seule et même chose. On peut éclairer cette thèse par une analogie avec le type d'explication pratiqué dans les sciences naturelles. La science nous a appris à identifier la lumière avec une décharge électrique. De ce point de vue, la lumière n'est rien de plus, rien de moins qu'une décharge électrique. De la même manière, la thèse de l'identité dit que la conscience n'est rien de plus rien de moins qu'une forme de connaissance. On pourrait en dire de même pour la connaissance de nos propres états qui n'est rien de plus et rien de moins que la conscience. La thèse de l'identité réduit le problème de la conscience au problème de la connaissance et finalement à celui de la connaissance en général⁴⁵⁵. La seconde identification poursuit cette réduction en assimilant les états phénoménaux à la connaissance introspective que nous en avons quand nous en faisons l'expérience⁴⁵⁶.

Toujours selon le diagnostic de Hossack, Reid n'est pas le seul philosophe à avoir adopté cette thèse de l'identité de la conscience et de la connaissance de soi. Après lui, Brentano aurait franchi un pas supplémentaire en l'appliquant à l'ensemble de l'expérience⁴⁵⁷. Si on lit la tripartition brentanienne des phénomènes avec cette thèse de l'identité, nous avons toujours le son, en tant que phénomène physique, la perception du son et la conscience de percevoir le son. La thèse de l'identité assimile ensuite la conscience à une forme de connaissance de ses propres états, en l'occurrence ici à la perception du son. De ce point de vue, la perception du son et la conscience de cette perception participe d'un seul et même état. Il n'y a rien de moins, rien de plus dans l'effet que cela fait de percevoir un son que la connaissance

⁴⁵⁴ *Ibid*, p. 173.

⁴⁵⁵ *Ibid*.

⁴⁵⁶ Reid T., *Inquiry and Essays*, Hackett, Indianapolis, 1983, chap.1, p. 12.

⁴⁵⁷ Hossack K., *Ibid*, p. 173-75.

introspective que nous avons de cette perception quand elle se produit en nous. Cette thèse fait fortement écho à d'importants passages de la première et de la seconde édition de la *Psychologie du point de vue empirique* dans lesquels Brentano affirme en substance que l'apparente séparabilité entre deux types d'objet est simplement le résultat d'une différenciation conceptuelle. Il n'y a pas de séparation réelle, mais une distinction qui a une valeur heuristique pour le développement d'une psychologie empirique. Si l'on ajoute à cela la nature de la conscience interne qui consiste en un jugement sur un acte, on a de bonnes raisons de croire que Brentano se soit prononcé en faveur de cette thèse selon laquelle l'occurrence d'un état conscient est identique à la connaissance de sa propre occurrence.

Dans un article particulièrement instructif sur le thème du néo-brentanisme, Amie Thomasson a tenté de prolonger et raffiner cette interprétation qui attribue à Brentano cette thèse *unileveliste* particulière⁴⁵⁸. Selon elle, et contrairement à ce que l'on a pensé pendant un temps, Brentano n'a pas développé une théorie d'ordre supérieur de la conscience. Dans sa psychologie descriptive, il tente plutôt de bâtir une théorie *unileveliste* de nature adverbiale selon laquelle la conscience de nos états est un aspect dépendant de ces mêmes états. Par opposition avec les théories réflexives, les théories adverbiales affirment que la conscience est un mode des états mentaux. Pourtant, comme les théories d'ordre supérieur, et contre Brentano, elles assument l'idée que les termes de mental et de conscient que l'on applique à nos états ne sont pas coextensifs⁴⁵⁹. En d'autres termes, il y a des états qui sont conscients et d'autres qui ne le sont pas. En revanche, la théorie adverbiale refuse d'expliquer cette différence d'une manière relationnelle. Elle fait valoir que lorsque je perçois l'objet qui se tient devant moi, le caractère conscient de ma perception n'est pas un élément additionnel

⁴⁵⁸ Thomasson A.L. (2000), « After Brentano : A One Level Theory of Consciousness », *European Journal of Philosophy* 8, p.190-209.

⁴⁵⁹ Thomas A., (2003) « An Adverbial Theory of Consciousness », *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2, p. 161-62.

distinct qui s'ajoute à un état perceptif initial mais un aspect dépendant de ce même acte. En ce sens, « la différence qui fait la différence » réside simplement dans le fait que je me trouve dans un état *consciemment*. Comme l'a remarqué Lycan dans ses spéculations terminologiques, la manière la plus simple et surtout la plus naturelle qui s'impose à nous pour décrire la conscience de nos états est de le faire en recourant à des adverbes⁴⁶⁰. À ce moment là, nous concevons encore la conscience comme un aspect qui dépend des états mentaux qui l'instancient. Du fait de concevoir consciemment un paysage ensoleillé, nous en venons progressivement à dire que nous avons en une perception consciente. Dans ce saut sémantique apparemment nul, nous passons de l'adverbe à l'adjectif pour finalement le réifier en le désignant par un nom commun. Le langage nous mènerait subtilement et imperceptiblement, mais en réalité de manière erronée, à une conception réflexive qui réifie à tort la conscience, en en faisant quelque chose de plus que les états mentaux. Le préjugé dénoncé par l'adverbialiste et qui touche les théories d'ordre supérieur est que l'on ne peut pas rendre compte du caractère conscient de nos états sous la forme médiate d'un objet de conscience.

La seconde intuition corollaire à ce refus est donc le rejet du modèle intentionnaliste acte/objet. Ce rejet doit être analogue à celui opéré dans la théorie adverbiale de l'expérience perceptuelle⁴⁶¹. Il signifie également que les théories adverbiales prennent acte des critiques qui ont été adressés aux théories d'ordre supérieur. Pour les partisans de cette théorie, ces récentes critiques du modèle d'ordre supérieur sont définitives et appellent donc une nouvelle théorie de la conscience. En général, la théorie adverbiale tente de montrer le caractère naïf d'une interprétation objectiviste du problème de la conscience phénoménale dans le sens

⁴⁶⁰ Lycan W.G. « Consciousness as internal monitoring » dans Block, Güzelidere et Flanagan (éds.), *The Nature of Consciousness : Philosophical Debates*, p. 759.

⁴⁶¹ Buchvarov P., (1980) « The adverbial Theories of Consciousness, *Midwest Studies in Philosophy*, Vol.V, p. 261-280.

pertinent de l'idiome nagélien de l'effet que cela fait d'avoir une expérience⁴⁶². Elle fait le pari qu'il n'est pas possible d'expliquer la conscience de nos états de cette manière. L'interprétation *unileveliste* de Thomasson rejette donc du modèle de la psychologie descriptive de Brentano aussi bien l'idée de perception interne que celle d'une conscience qui se représente elle-même comme son propre objet pour mieux retenir que la conscience est un aspect dépendant des actes eux-mêmes⁴⁶³. C'est cette idée qui constitue selon le diagnostic de Thomasson le cœur de la doctrine de Brentano. Dans cette reconstruction, ontologiquement, la conscience ne peut être qu'une propriété de l'acte primaire lui-même et non un acte indépendant. Nous percevons, sentons, pensons consciemment. Percevoir consciemment une pomme n'implique pas le concours supplémentaire d'un nouvel acte avec un contenu différent ou différentes conditions de vérité qui me rendrait conscient de ma perception de la pomme. Nous n'avons pas l'acte et à côté de lui la conscience de cet acte. Contre les théories d'ordre supérieur, la théorie adverbale de la conscience soutient qu'il est préférable d'expliquer d'une manière non relationnelle la conscience de nos états en disant simplement que je perçois consciemment.

Il est important de préciser que cette conception adverbale de la conscience telle qu'elle est défendue par Thomasson et Thomas est directement influencée par la version brentanienne/husserlienne des actes de Smith qui exploite la distinction centrale en phénoménologie entre leurs modes et leurs modalités⁴⁶⁴. La modalité d'un acte est la manière par laquelle quelque chose nous est (re-)présentée. Par exemple si je perçois une pomme, celle-ci peut m'apparaître visuellement, judicativement, d'une manière plus ou moins claire ou confuse, distincte ou indistincte. Ce sont là des différences propres à la modalité de l'acte

⁴⁶² Thomas A., (2003) « An Adverbial Theory of Consciousness », p. 164-169.

⁴⁶³ Thomasson A.L. (2000), « After Brentano : A One Level Theory of Consciousness », p.204.

⁴⁶⁴ Smith W.D., *The Circle of Acquaintance*, Kluwer Academie Publishers, Dordrecht, 1989. Une information importante qui corrobore cette influence est que Smith a dirigé les recherches doctorales de Thomasson, ce qui explique au moins en partie cette proximité.

qu'il faut distinguer du mode qui concerne le contenu descriptif qui détermine non seulement ce qui apparaît mais aussi la manière dont l'objet de notre perception nous apparaît (la pomme rouge qui se tient devant moi apparaît posséder une certaine forme, une nuance particulière de couleur, *etc*). Selon Smith, la conscience est un moment de la modalité des actes. Dans ces conditions, le caractère conscient de ma perception de la pomme rouge ne peut plus reposer sur l'occurrence d'un second acte avec un contenu différent qui porte sur mon état perceptif, mais ne peut être compris que comme un moment de la modalité de la présentation, c'est-à-dire un aspect dépendant des actes présentatifs eux-mêmes.

La question se pose tout de même de savoir ce que l'on gagne en caractérisant la conscience adverbiallement. En quoi cette explication de la conscience en des termes adverbiaux permettent-elles de distinguer les états mentaux qui nous rendent conscients des choses de la réalité extérieure de ceux qui restent inconscients ? Pour répondre à cette question, le partisan d'une théorie adverbiale s'en remet aux qualités phénoménales⁴⁶⁵. Il y a un effet que cela fait de percevoir consciemment une pomme, un soleil, un chemin escarpé plutôt qu'autre chose. Ce caractère phénoménal est le propre de l'expérience consciente dans laquelle les choses nous apparaissent d'une certaine manière. Par contraste, les états inconscients sont dépourvus de ces qualités. Pour la théorie adverbiale, ce sont donc les qualités phénoménales ou les propriétés phénoménales qui témoignent de la conscience que j'ai d'être dans tel ou tel état. Dans la perception consciente d'une pomme, le cœur de mon attention est dirigé vers la pomme au sens où je suis conscient de cet objet qui se tient devant ou derrière moi. Pour reprendre la terminologie de Brentano, la pomme est l'objet primaire de mon acte. Néanmoins l'expérience de la perception consciente de la pomme est aussi consciente non pas dans le sens intentionnaliste du principe de transitivité où j'en serais conscient (au sens de la conscience de) mais en vertu de ses qualités phénoménales. Tout comme la théories d'ordre

⁴⁶⁵ Thomasson A.M., *ibid.*

supérieur mais d'une manière radicalement différente, la théorie adverbiale tente d'articuler le sens transitif et intransitif à l'œuvre dans notre usage ordinaire du terme de conscience. Les états mentaux sont eux-mêmes conscients en vertu de leur caractère phénoménal qui nous rend transitivement conscient des objets de la réalité extérieure⁴⁶⁶. Normalement, ces deux sens de la conscience vont de pair. En effet, percevoir consciemment consiste en une manière de percevoir qui possède un caractère phénoménal qui lui est propre et qui nous rend transitivement conscient des choses que nous percevons. Néanmoins, cette dualité connaît quelques contre-exemples. Thomasson elle-même mentionne quelques cas tels qu'une dépression, une montée subite d'adrénaline qui sont autant d'états à propos desquels nous sommes conscients seulement d'une manière intransitive, c'est-à-dire sans que ces états représentent quoi que ce soit de la réalité extérieure⁴⁶⁷.

Pour récapituler, selon le diagnostic de Thomasson, les philosophes de l'esprit ont mésinterprété le modèle brentanien de la conscience, en en faisant le précurseur de nos actuelles théories d'ordre supérieur. La raison de la mésinterprétation est à chercher du côté des notions de conscience interne et d'objet secondaire qui suggèrent à tort que la conscience de nos états requiert le concours de deux actes. En réalité, Brentano a cherché à développer une authentique théorie à un niveau de la conscience (*one level view of consciousness*) déguisée en théorie d'ordre supérieur, d'où ce rapprochement synonyme de confusion⁴⁶⁸. Selon cette interprétation de Brentano, l'idée centrale de sa psychologie descriptive est que la conscience est un trait intrinsèque, un aspect dépendant de nos actes et non quelque chose qui est conféré de l'extérieur par un état numériquement distinct. C'est cette interprétation de la

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ Thomasson, *ibid.*, p. 205.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 206-7.

doctrine de Brentano qu'Amie Thomasson et dans une moindre mesure Alan Thomas tentent de promouvoir⁴⁶⁹.

3.4 Remarques conclusives sur une position néo-brentanienne *unileveliste* de la conscience

On peut un instant rester perplexe devant cette interprétation adverbiale de la conscience secondaire chez Brentano. Tout d'abord, il est difficile de ne pas tenir la perception interne aussi bien que l'idée que les états mentaux nous sont donnés comme objets secondaires comme des aspects fondamentaux et par là même tout à fait centraux de sa psychologie descriptive. Textuellement, Brentano ne contredit jamais ces affirmations dans sa *Psychologie du point de vue empirique* comme dans ces écrits postérieurs. Autrement dit, si quelqu'un venait à se délester de ces idées, comme il devrait le faire pour développer pleinement ce genre de théorie *unileveliste*, la théorie adverbiale de la conscience, il serait alors conduit à quitter le cadre brentanien. Avec l'adverbialisme, il semble que l'on ait affaire à un autre genre de théorie, une théorie *unileveliste* différente de celle que Brentano avait à l'esprit. Comme l'a remarqué Zahavi dans son diagnostic de la situation,

Il y aussi peu de raisons de désigner chaque théorie à un niveau de brentanienne ou néo-brentanienne qu'il y a d'appeler chaque théorie réductionniste ou non réductionniste de l'intentionnalité de brentanienne ou de néo-brentanienne... Cela aurait pu être défendue si la théorie de Brentano avait joué le jeu d'une théorie à un seul niveau⁴⁷⁰.

Selon Zahavi, à travers la distinction entre deux objets et l'idée que le soi est donné comme un objet particulier, l'objet secondaire, Brentano n'a cessé de flirter avec les théories d'ordre supérieur, sans jamais réussir à être rester clair à l'égard du modèle *unileveliste*. Or, si l'on

⁴⁶⁹ Thomas A., (2003) « An Adverbial Theory of Consciousness » met davantage l'accent sur la figure de Kant que celle de Brentano. Kant aurait, selon Thomas, adopté une version faible de la survenance pour rendre compte de la conscience dans sa théorie de l'esprit.

⁴⁷⁰ Zahavi D., « Back to Brentano », p.75

tient pour acquis la supériorité d'une théorie de la conscience à un niveau, il est, toujours selon Zahavi, préférable de se référer à Husserl, Merleau-Ponty ou même Sartre que de revenir à Brentano. Par contraste avec Brentano, bon nombre de phénoménologues du 20^e siècle ont défendu une version à un niveau de la conscience d'une manière bien moins équivoque que Brentano. Si, en général, on ne devrait pas surestimer l'homogénéité de la tradition phénoménologique⁴⁷¹, lorsque vient le temps de poser la question de la relation entre conscience et conscience de soi, la plupart des représentants de ce mouvement, tels Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Henry, Ricœur, rejettent unanimement le modèle d'ordre supérieur et invoquent différentes variétés de modèle à un niveau⁴⁷².

Selon cette interprétation de la situation, le modèle *unileveliste* permet justement de faire une distinction entre une théorie néo-brentanienne et une théorie néo-husserlienne de la conscience⁴⁷³. Cette interprétation coïncide également avec la mise en évidence d'une conscience intransitive de soi qui ne nous est pas donnée du tout, comme le pensait encore Brentano, sous la forme d'un objet de conscience. Contrairement à la conscience transitive de soi qui est attentive, volontaire et sporadique⁴⁷⁴, la conscience intransitive de soi n'est rien de tout cela⁴⁷⁵. Il faut la concevoir comme une forme minimale de conscience partagée implicitement par tous les états conscients. On ne s'étonnera donc pas que, pour Zahavi, la théorie sartrienne de la conscience irréfléchie constitue une option phénoménologique autrement plus attractive et séduisante que la théorie brentanienne de la conscience comme objet secondaire. On peut se demander si cette insistance autour de cette *Self-Awareness*, omniprésente en ce qu'elle est partagée par tous les états conscients, ne réhabilite pas subrepticement quelque chose comme un *ego*, et ce faisant, verserait dans une interprétation

⁴⁷¹ Janicaud D., *L'éclatement de la phénoménologie*, L'Éclat, Paris, 1998.

⁴⁷² Zahavi D., *Ibid*, p. 81-6.

⁴⁷³ Zahavi D., (2006) « Two takes on One-Level Account of Consciousness », *Psyche* 12, p. 1-2.

⁴⁷⁴ Ce sens transitif de la conscience fait fortement écho à l'introspection et semble concerner le niveau individuel de la conscience, au sens de l'identité d'un Ego qui perdure dans l'existence.

⁴⁷⁵ Cf. Kriegel U., (2004) « Consciousness and self-consciousness, *Monist* 87, p.185-209.

plus « continentale » de la phénoménologie dans sa version « transcendantale », telle qu'elle caractérise la pensée du second Husserl à partir de 1907⁴⁷⁶.

Il est toutefois important de signaler que ce diagnostic de Zahavi est ouvertement dirigé contre les théories néo-brentaniennes coupables d'en rester à une conception objectifiante de la conscience. Néanmoins, on peut appliquer cette évaluation critique à l'interprétation adverbiale de la psychologie descriptive de Brentano pour montrer ce que n'est pas une théorie néo-brentanienne, sans l'étendre, comme le fait Zahavi, à l'ensemble des théories néo-brentaniennes dont la chute dans son interprétation concorde avec celle des théories d'ordre supérieur. De ce point de vue, on insinue que la théorie brentanienne de la conscience partage davantage de points communs avec l'approche d'ordre supérieur qu'avec le modèle *unileveliste* de la conscience. Cette interprétation est toutefois guidée par une certaine conception de ce que doit être une théorie *unileveliste*. Par théorie *unileveliste*, Zahavi entend simplement une théorie qui voit en la conscience un phénomène non réflexif et non représentationnel. Ainsi, une telle théorie de la conscience n'admet pas dans son explication de différence de niveau et de degré. Cependant, il s'agit là d'un sens particulier du terme *unileveliste* qui ignore la distinction que nous avons établie entre théories *unilevelistes* au sens large et au sens étroit. Le problème de la seule acception large de ce terme est qu'elle mène à une catégorie très lâche laquelle admet des théories fortement dissemblables les unes des autres, comme la théorie de Dretske ou encore une théorie adverbiale, qui, si elles ne sont pas néo-brentaniennes, participent néanmoins largement au débat néo-brentanien sur le représentationnalisme et la possibilité d'une explication intentionnaliste de l'expérience. Par contraste, une théorie néo-brentanienne ne peut être qu'une théorie *unileveliste* de la conscience au sens *étroit* du terme, c'est-à-dire une théorie qui en appelle à des relations

⁴⁷⁶ C'est-à-dire à partir des leçons de Husserl sur la *Phénoménologie de la conscience intime du temps*. D'ailleurs, le modèle de Zahavi est la notion d'auto affection de Michel Henry qui consiste en une version phénoméniste de l'*ego* kantien et husserlien pour ses travaux plus récents.

méréologiques entre le mental et le conscient pour expliquer l'effet que cela fait pour un sujet d'avoir une expérience particulière. Ainsi, contrairement à ce que suggère Zahavi, il existe une sorte de théorie néo-brentanienne *unileveliste* qui consiste en un modèle méréologique particulier de la conscience, celui-là même que nous avons exposé à la fin de la seconde section de ce chapitre. Néanmoins, en dépit de l'ignorance de cette distinction et surtout du sens étroit que peut prendre une explication *unileveliste*, le diagnostic de Zahavi a le mérite de faire ressortir ce qu'est une théorie néo-brentanienne et ce qu'elle n'est pas. Qu'elle soit dualiste ou *unileveliste*, une théorie néo-brentanienne tente de rendre justice à la dimension réflexive des états conscients à l'intérieur d'une conception représentationnelle de l'esprit. Tous les états conscients sont des états représentés. La question se pose ensuite de savoir s'ils sont représentés par un second acte, par eux-mêmes ou une partie d'eux-mêmes. La première option mène à une théorie des pensées d'ordre supérieur qui rend compte de la conscience dans les termes d'une propriété de la relation entre deux états d'ordre distincts. La seconde option mène à une théorie auto-représentationnelle et conserve les idées de réflexivité et de différences de niveaux qu'elle reverse au compte d'une conception méréologique et représentationnelle des actes conscients. Selon cette théorie, la seule théorie néo-brentanienne *unileveliste*, les états conscients recèlent une complexité interne d'où ils tirent leur unité.

Conclusion

Le retour à Brentano dans la littérature contemporaine se solde par trois interprétations distinctes :

- 1) une interprétation d'ordre supérieur (Rosenthal)
- 2) une interprétation méréologique (Kriegel)
- 3) une interprétation adverbiale (Thomasson)

Sur le plan théorique du problème de la conscience, la théorie des pensées d'ordre supérieur aboutit à une explication simple, élégante et efficace. Si l'on se donne deux actes et une relation intentionnelle, on peut alors facilement démystifier la propriété d'être conscient de certains de nos états mentaux en la réduisant à un certain contenu intentionnel. Un état mental est « conscient » s'il est accompagné d'un état d'ordre supérieur qui le prend pour son objet, c'est-à-dire le représente. Dans le cas contraire où aucun état d'ordre supérieur ne se produit de manière approximativement concomitante à l'occurrence de l'état cible, ce dernier demeure inconscient, c'est-à-dire qu'il se produit en dehors du flux de la conscience. Selon ce schéma explicatif, lorsque nous sommes conscients de nous trouver dans un état mental particulier, l'état cible forme le contenu de l'état d'ordre supérieur qui affirme, pose l'existence de l'état dont je suis conscient. Les états de second ordre qui confèrent la conscience aux états mentaux sont eux-mêmes inconscients, à moins qu'ils ne soient accompagnés par une pensée de troisième ordre selon le même *pattern* explicatif. De leur côté, les états mentaux, les états de premier ordre sont ce qu'ils sont au sens où ils ont les propriétés qui sont les leurs, peu importe leur caractère conscient. Dans l'explication d'ordre supérieur, la propriété d'être conscient qualifie transitivement la créature et intransitivement l'état dans lequel elle se trouve. L'idéal réducteur du point de vue d'ordre supérieur est

ensuite d'expliquer les états mentaux en tant qu'ils sont intransitivement conscients dans les termes d'une créature ou d'un sujet qui en est transitivement conscient. D'après cette explication, nous entretenons avec nos états une relation intentionnelle d'un certain genre d'où ces états tirent leur caractère conscient, conformément au principe de transitivité qui exprime l'idée qu'un état conscient est un état mental dans lequel je suis conscient de me trouver.

Outre les vertus de simplicité, d'élégance et d'efficacité, l'explication en termes de pensées d'ordre supérieur présente dans le contexte actuel l'important avantage d'être potentiellement naturalisable. Dans un article coécrit avec Lau, Rosenthal prétend que les théories de l'espace neuronal de travail (*Global Work Space*) et de l'information intégrée sont susceptibles de jouer le rôle de support empirique pour une approche d'ordre supérieur de la conscience⁴⁷⁷. Indépendamment de ce que l'on pense de ces rapprochements par ailleurs pas toujours convaincants sous leur forme actuelle, un des arguments forts en faveur des théories d'ordre supérieur est qu'elles semblent constituer un scénario plausible d'un point de vue physicaliste. Du point de vue phénoménologique où se situe notre psychologie populaire, la situation est très différente, pour ne pas dire inversée. En effet, la théorie des pensées d'ordre supérieur nous invite explicitement à abandonner certaines intuitions du sens commun qui semblent pourtant être au cœur même de la phénoménologie de nos états. La possibilité problématique mais nécessaire de *qualia* inconscients suffit à elle seule à témoigner de la nature contre intuitive des théories d'ordre supérieur. Selon les recommandations d'un de ses principaux représentants, David Rosenthal, les intuitions que nous devons bannir d'une explication de la conscience sont celles qui appartiennent à la conception cartésienne de l'esprit. Toute l'explication du modèle d'ordre supérieur s'érige sur les ruines du cartésianisme dont on peut

⁴⁷⁷ Lau H. et Rosenthal D.M., (2012) « Empirical Support for the Higher-Order Theories of Conscious Awareness », *Trends in Cognitive Sciences* 15, p.365-373.

encore déceler la présence chez certains partisans de la conscience phénoménale, tels que Nagel, Levine ou McGinn.

Après avoir vécu une époque de relative prospérité, depuis une décennie maintenant, les critiques se sont multipliées à l'encontre de l'approche d'ordre supérieur qui voit en la conscience en tant que propriété de certains de nos états un ingrédient supplémentaire de nature extra mental. Toutes ces critiques ne rendent cependant pas également justice à la valeur de cette explication. Parmi ces critiques, seule l'objection de la généralité porte véritablement atteinte à la conception d'ordre supérieur de la conscience en ce qu'elle touche à sa manière de comprendre le principe de transitivité et la nature relationnelle de l'explication. C'est dans ce climat critique que s'opère le retour à une théorie *unileveliste* d'où naissent et se développent les récentes versions méréologiques de la conscience.

Du point de vue des théories néo-brentaniennes de la conscience, la théorie des pensées d'ordre supérieur nous livre un portrait peu orthodoxe de Brentano. Comme pour potentiellement tout autre auteur de la tradition, pour peu qu'il soit pertinent sur le thème de la conscience, il faut lire la conception brentanienne de l'esprit à travers l'opposition entre l'aristotélisme et cartésienne qui domine globalement la tradition philosophique. Suivant cette opposition, Rosenthal fait ensuite de manière un peu surprenante de Brentano un philosophe cartésien de l'esprit, tandis que lui-même part d'une conception aristotélicienne pour élaborer sa théorie des pensées d'ordre supérieur. Que la philosophie de Brentano doive beaucoup à celle de Descartes ne fait pas de doute mais il semble exagéré d'en faire un cartésien en opposition à une attitude aristotélicienne orientée vers la science empirique et naturaliste. Sa quatrième thèse d'habilitation défendue à Würzburg selon laquelle science et philosophie se distinguent non par leur méthode mais par leur objet sonne comme une profession de foi naturaliste et caractérise ce nouvel empirisme propre à l'*intelligentsia* viennoise de la fin du 19^e siècle dont Brentano est l'une des figures de proue. Si l'on ajoute à cette donnée

purement factuelle, le nombre d'ouvrages et de cours que Brentano a consacrés à la logique et à la métaphysique d'Aristote ainsi que le témoignage de Stumpf selon lequel la référence à Aristote n'a cessé d'être constante dans la pensée brentanienne, on a alors pas plus de raisons de faire de Brentano un cartésien qu'un aristotélicien. À cet égard, il serait plus juste de dire que la psychologie descriptive se situe à mi-chemin des conceptions cartésiennes et aristotéliciennes. Les aspects cartésiens de la conception de l'esprit de Brentano se manifestent dans l'opposition entre perception interne et externe, l'adoption de la thèse de la co-extension de l'intentionnel ou du mental et du conscient et surtout à travers le thème de l'évidence indubitable qui qualifie en propre la perception interne, la seule qui mérite véritablement le nom de perception au sens propre du terme (*Wahrnehmung*). Pour une théorie d'ordre supérieur, la thèse de la co-extension est le trait cartésien le plus problématique. En effet, suivant cette thèse, tous les états mentaux sont conscients, ce qui nous rend incapable de formuler une explication éclairante du caractère conscient de nos états. Il y a différentes manières de dédouaner Brentano de ce refus de l'existence de phénomènes psychiques inconscients. On peut insister sur sa situation historique et montrer qu'il appartient encore à une période préfreudienne qui ne reconnaît pas encore officiellement l'existence de tels phénomènes de sorte que la conception brentanienne de l'esprit reste prisonnière des scories du cartésianisme, en particulier du préjugé voulant que tous nos états mentaux soient conscients. C'est à mon avis une façon maladroite et même fausse de comprendre ce refus qui est davantage théorique que simplement historique. La volonté explicite et répétée de Brentano de ne pas recourir à des états inconscients en particulier dans son traitement du problème de la régression à l'infini, se justifie par l'entreprise qui est la sienne en 1874 de thématiser l'expérience à travers une analyse descriptive des actes en tant que ceux-ci sont éprouvés par un sujet ou ce qu'il appelle parfois un « agent psychiquement actif ». En ce sens, il n'y a pas de place dans la psychologie descriptive pour des états mentaux qui ne seraient

pas expérimentés par un sujet. L'exclusion de ces phénomènes de son enquête n'empêche pas que, dans l'absolu, Brentano puisse en reconnaître l'existence⁴⁷⁸. Il s'agit au mieux de cas limites, non paradigmatiques, qui n'entrent pas dans le champ des objets de la psychologie descriptive. Ces quelques justifications sur la nature de l'enquête descriptive de Brentano n'ont pas pour but de contester le portrait de Rosenthal d'un Brentano cartésien mais d'en circonscrire l'importance dans sa pensée, tout particulièrement dans sa conception de l'esprit. Car, si Brentano est cartésien, il ne fait pas de doute qu'il est également aristotélicien, comme en témoigne son attitude empiriste et naturaliste résolument tournée vers les données de l'expérience, mais aussi certains concepts centraux de sa psychologie descriptive, tels que l'intentionnalité ou encore la distinction entre objet primaire et secondaire. On dira de Brentano qu'il est cartésien relativement à sa conception de la conscience interne et au projet fondationnel d'une psychologie empirique tandis qu'il est aristotélicien dans sa manière de mener à bien ce projet ainsi qu'à travers diverses autres déterminations du mental, telles que par exemple la classification des phénomènes psychiques et l'inclusion de la présentation secondaire dans la présentation primaire. C'est en ce sens qu'il est plus juste de dire que Brentano se situe dans sa conception de l'esprit à mi-chemin entre Aristote et Descartes. C'est là, aussi bien d'un point de vue historique que théorique, l'un des principaux attraits de sa pensée.

Après avoir fait de Brentano un cartésien, Rosenthal nous invite, dans un second temps, à adopter ce qu'il appelle une interprétation charitable de sa doctrine qui la purge de ses éléments cartésiens pour la rapprocher du second Wittgenstein des *Investigations Philosophiques*. Selon cette interprétation inhabituelle, Brentano se serait servi de l'argument wittgensteinien selon lequel la nature de la signification réside dans son usage comme d'un analogue mental pour individuer les états mentaux. Tout un rapprochement avec les états

⁴⁷⁸ Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 117.

mentaux et les actes de discours vient ensuite supporter l'explication de la conscience en termes de pensées d'ordre supérieur. Les états conscients possèdent les mêmes conditions de succès que les actes de discours qui les expriment. La preuve empiriquement manifeste que je suis conscient de me trouver dans un état mental particulier tient dans la capacité à me l'attribuer et à décrire à autrui l'effet que cela fait de s'y trouver. Lorsque cela se produit, les conditions de succès communes aux états mentaux conscients et aux actes de discours correspondants sont remplies.

Comme nous l'avons relevé à la fin du second chapitre, psychologie descriptive et théorie des pensées d'ordre supérieur entretiennent d'importantes similitudes et ressemblances structurelles. Leur principale différence tient dans l'opposition de l'intrinsèque et de l'extrinsèque. Alors que les théories d'ordre supérieur prônent une conception relationnelle et extrinsèque de la conscience, Brentano affirme dans plusieurs endroits de sa *Psychologie du point de vue empirique* que la conscience est un trait intrinsèque aux actes au sens où elle en est une partie ou un moment. Mais cette différence majeure cache d'importantes ressemblances. En effet, théorie des pensées d'ordre supérieur et théorie brentanienne conçoivent la conscience comme une manière par laquelle l'esprit se réfère à ses propres états. Aucune des deux théories n'en appellent pourtant au modèle perceptuel de la conscience de monitoring tel qu'il est défendu par Lycan. En vertu de la nature commune des pensées d'ordre supérieur et de la conscience interne dont la modalité psychologique est le jugement ou la croyance, c'est davantage dans un cas comme dans l'autre le modèle propositionnel de la conscience d'accès qui sert de modèle à l'explication. Les similitudes ne s'arrêtent pas là. À travers la distinction entre perception externe et perception interne ainsi que la définition des phénomènes psychiques conscients comme des phénomènes intérieurement perçus, il fait peu de doute que Brentano aurait fait sien en 1874 l'hypothèse de la division de la tâche représentationnelle et le principe de transitivité qui sont au fondement des différentes théories

d'ordre supérieur de la conscience. Pourtant, toutes les théories d'ordre supérieur ne sont pas néo-brentaniennes. La théorie perceptuelle de Lycan qui assimile la conscience à des mécanismes d'attention dirigés vers des états de premier ordre ainsi que le dispositionnalisme de Carruthers s'écartent de manière trop importante de la conception que se faisait Brentano de la conscience dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, c'est pourquoi il semble préférable de les exclure du champ des théories néo-brentaniennes de la conscience. L'identité commune de la conscience d'état chez Brentano et Rosenthal constitue précisément la raison pour laquelle seule la théorie des pensées d'ordre supérieur peut être considérée à bon droit comme une théorie néo-brentanienne de la conscience. En effet, la perception interne comme les pensées d'ordre supérieur consistent en des formes purement intentionnelles occurrentes et dépourvues de qualités expérientielles. Si on laisse donc de côté la différence entre l'intrinsèque et l'extrinsèque, ce qu'autorise la définition minimale de l'héritage brentanien et le slogan qui exhorte à suivre la doctrine de Brentano non pas dans sa lettre mais dans son esprit, force est de constater que théorie brentanienne et théorie des pensées d'ordre supérieur entretiennent d'importantes ressemblances structurelles qui permettent légitimement de qualifier cette dernière de théorie néo-brentanienne de la conscience.

La seconde interprétation de la doctrine de Brentano, de nature méréologique, mène à une théorie auto-représentationnelle, développée ces dernières années par Uriah Kriegel. Sur le plan théorique, Kriegel, en bon représentationnaliste, ambitionne d'annexer les propriétés phénoménales de l'expérience à son contenu intentionnel. Dans la terminologie plus contemporaine de Shoemaker qu'il fait sienne, il s'agit purement et simplement de procéder à une identification représentationnaliste du *caractère phénoménal* de l'expérience au *contenu phénoménal* de l'expérience dont le caractère subjectif, la *mienneté*, est l'élément central. Selon cette version représentationnelle, c'est ce dernier caractère qui est ultimement

responsable de l'énigme de la conscience ou du fossé dans l'explication. Se référant à la distinction brentanienne entre objet primaire et objet secondaire dont sa théorie est une réplique presque exacte, Kriegel soutient que le caractère subjectif partagé par tous les états conscients possède l'étonnante et mystérieuse propriété de s'auto-représenter ou de représenter leur propre occurrence. La théorie auto-représentationnelle ainsi nommée consiste en une théorie *unileveliste* particulière qui en appelle à des relations méréologiques entre le mental et le conscient.

Dans l'élaboration de cette théorie comme pour d'autres version méréologiques de la conscience, la théorie des états d'ordre supérieur globaux de Gulick joue un rôle particulièrement important en ce qu'elle esquisse les différents remaniements conceptuels que doit subir l'approche d'ordre supérieur de la conscience pour répondre de manière satisfaisante aux objections qui lui ont été adressées. Par exemple, Gulick conteste cette idée que l'on retrouve dans la théorie des pensées d'ordre supérieur selon laquelle le caractère conscient des états mentaux n'influent en rien sur leurs propriétés intrinsèques. Les états mentaux sont ce qu'ils sont, peu importe qu'ils soient conscients ou non. Se référant à la conception de l'introspection de Hill, Gulick montre que les redirections d'attention sont susceptibles de faire varier différents aspects centraux de nos expériences sensorielles tels que leur intensité, leur durée, voir leur existence. Pour le modèle HOGS, les moments constitutifs de notre expérience qualitative forment un aspect intégré d'un acte global complexe tandis que pour la théorie des pensées d'ordre supérieur, les *qualia* sont les propriétés exclusives des états de premier ordre que l'on doit distinguer de la conscience que l'on en a lorsqu'une pensée de second ordre représente des états de niveau inférieur. La divergence s'origine dans ce qui précisément sépare l'interprétation d'ordre supérieur de sa variante méréologique. Alors que l'interprétation d'ordre supérieur est une théorie qui duplique les actes, la théorie méréologique auto-représentationnelle dédouble les contenus à l'intérieur d'un même acte.

Dans le premier cas, l'expérience instancie deux états ; dans le second, deux contenus⁴⁷⁹. On conserve alors la logique réflexive d'ordre supérieur du principe de transitivité que l'on transpose à l'intérieur de l'occurrence d'un seul et même acte, ce qui donne lieu à une conception méréologiques *unileveliste* des états conscients. Théorie des pensées d'ordre supérieur et théorie auto-représentationnelle se distinguent ensuite dans leur manière fondamentalement différente d'implémenter le principe de transitivité, la mienneté, comme qualité propre aux états conscients. Alors que la première théorie insiste sur le principe de transitivité qui prend la forme d'une pensée distincte à propos d'un état mental x , la seconde, sans démentir cette hypothèse, le comprend à la lumière d'un autre principe, le principe de l'unité interne complexe des états conscients. Selon l'explication méréologique de la théorie auto-représentationnelle, un état mental conscient est un état représenté par l'une de ses parties, le contenu de second ordre ou ce que Kriegel décrit comme le caractère subjectif. Il s'ensuit que puisqu'une partie représente le tout auquel elle appartient, cette partie se représente elle-même ou s'auto-représente par la même occasion. Si l'intentionnalité est la marque du mental, l'auto-représentation est la marque de la conscience de nos états.

On s'apercevra que l'on est ici au plus près de la conception brentanienne de la *Psychologie du point de vue empirique*. Du point de vue des théories néo-brentaniennes de la conscience, la théorie auto-représentationnelle est la principale, pour ne pas dire la seule alternative à la théorie des pensées d'ordre supérieur. En effet, cette théorie reprend d'une manière systématique les différents aspects centraux de la *Psychologie du point de vue empirique* en particulier la dualité de la conscience d'objet et d'acte, ce qui en fait une conception de la conscience d'obédience brentanienne. La théorie auto-représentationnelle en tant que théorie de la conscience porte tout particulièrement son intérêt vers la théorie de l'objet secondaire. Selon Brentano, tout acte en tant qu'il est conscient, se représente lui-même à titre d'objet

⁴⁷⁹ Thomasson A.M., (2006), « Self-Awareness and Self Knowledge », *Psyché* 12, p. 2-4.

second. Le processus auto-représentationnel vient qualifier la conscience secondaire en tant que conscience d'acte, c'est-à-dire la perception interne au sens étroit du terme tandis que l'objet primaire renvoie à la conscience d'objet, c'est-à-dire à la perception au sens large du terme qui accompagne tout phénomène psychique. S'appuyant sur cette dualité de la conscience qui est simultanément conscience d'objet et d'acte, la théorie auto-représentationnelle conduit à une lecture méréologique particulière du mental et du conscient qui dédouble les contenus, les objets et les relations de représentation. Un état mental, avons-nous dit, est « conscient » si l'une de ces parties, le caractère subjectif ou contenu secondaire représente indirectement l'état dont il est une partie, en représentant directement une autre de ses parties, le contenu primaire ou caractère qualitatif. On ne saurait être plus proche de la lettre même du texte de la *Psychologie du point de vue empirique*.

À l'instar de la théorie des pensées d'ordre supérieur, cette lecture méréologique a le mérite d'interroger la place de la conscience dans la conception brentanienne de l'esprit qui avait été jusque-là largement éclipsée par le thème de l'intentionnalité. Or, c'est une chose de réintroduire ce thème dans la philosophie contemporaine, c'en est une autre d'en faire le trait premier de sa conception de l'esprit. La récente redécouverte du *corpus* brentanien cristallise cette tension, tout en suggérant que la conscience joue dans le modèle de la psychologie descriptive un rôle plus important que celui auquel on l'a longtemps confinée. Dans l'ordre de l'enquête descriptive, Brentano commence par réintroduire l'« inexistence intentionnelle » tandis que la conscience apparaît à la fin de son explication. Tout dépend ensuite de la manière dont on interprète cette position que la conscience occupe dans le projet de fondation d'une psychologie empirique. Selon l'interprétation orthodoxe, celle de Chisholm qui est communément admise chez la plupart des commentateurs de Brentano, l'esprit, le mental, est avant tout essentiellement intentionnel ; la conscience n'est alors qu'une détermination seconde, ce qui justifie qu'elle n'arrive qu'à la fin. Paradoxalement, cette lecture a pour effet

de rapprocher la psychologie descriptive de la théorie des pensées d'ordre supérieur, alors même que les commentateurs qui en font la promotion sont en général peu enclins à un tel rapprochement. La seconde interprétation, celle des néo-brentaniens, en particulier de Kriegel mais aussi celle à laquelle je me rallie partiellement, insiste sur sa théorie de la conscience et son importance en établissant une relation de dépendance unilatérale de l'intentionnalité à l'égard de la thèse auto-représentationnelle. De ce point de vue, la propriété d'être conscient des actes précède leur rapport à des objets. Le problème ici est que la thèse de la co-extension ne permet pas de trancher en faveur d'une interprétation plutôt qu'une autre, c'est-à-dire de déterminer quelle est la propriété la plus basique, la plus fondamentale de nos états mentaux. En effet, elle ne fait qu'affirmer que les expressions « être intentionnel » et « être conscient » ont la même extension pour définir le mental et laisse donc indemne la question cruciale de savoir laquelle des deux propriétés a ontologiquement préséance sur l'autre. D'après moi, on peut tout à fait proposer une interprétation du modèle brentanien des actes qui valorise, ou du moins ne minimise pas la place de la conscience dans l'économie globale du mental, tout en établissant une relation de dépendance bilatérale de l'intentionnalité et de l'auto-représentation au sens où contenu primaire et contenu secondaire constituent deux moments indissociables de l'expérience. Brentano ne dit du reste rien d'autre lorsqu'il tente de préciser la thèse de la co-extension et l'usage qu'il en fait. On remarquera également qu'à travers la discussion autour de la thèse de la co-extension et les deux interprétations que l'on peut en donner, la récente redécouverte du *corpus* brentanien reconduit à la question centrale de la relation entre l'intentionnalité et la conscience. La question cornélienne est de savoir quelle catégorie doit primer sur l'autre, l'intentionnalité ou la conscience pour élaborer une théorie de l'expérience ? Cette question divise actuelle la philosophie de l'esprit en donnant lieu à deux stratégies méthodologiques inverses. Certains philosophes défendent l'idée que l'intentionnalité est un phénomène plus fondamental que la conscience de sorte qu'une théorie

de l'intentionnalité a une priorité logique sur une théorie de la conscience⁴⁸⁰. D'autres, au contraire, prétendent que la conscience est première et qu'elle doit être invoquée pour rendre compte de l'intentionnalité⁴⁸¹. Que l'interprétation du *corpus* brentanien, tout particulièrement de la *Psychologie du point de vue empirique* de 1874, fasse ressortir cette opposition constitue dans le contexte actuel sa principale vertu théorique qui justifie ce regain d'intérêt pour Brentano et sa conception de l'esprit.

La troisième et dernière interprétation mène à une théorie adverbiale de la conscience que Thomasson, comme nous l'avons vu, attribue à Brentano. Dans le chapitre précédent, j'ai sciemment associé la thèse de l'identité avec la théorie adverbiale de la conscience. En principe, il s'agit de deux interprétations qu'il faut distinguer. Telle que je les comprends, la théorie adverbiale est une orientation théorique prise à partir de la thèse de l'identité. En ce sens, la thèse de l'identité est moins une interprétation qu'un principe à partir duquel se bâtit une interprétation et une théorie particulière. Selon moi, il faut voir dans cette thèse un point de départ possible pour toute théorie intrinséqualiste de la conscience. Cette thèse, avons-nous dit, est à la théorie adverbiale ce que le principe de transitivité est à la théorie des pensées d'ordre supérieur. Contrairement à ce qu'en pense Hossack, Brentano a rejeté en 1874 cette thèse comme en témoigne sa distinction entre identité réelle et identité conceptuelle qui vient préciser ce qu'est l'unité de la conscience et ce qu'elle n'est pas :

Il ne s'agit pas de savoir si les opérations psychiques simultanées sont toutes réellement identiques. L'identité réelle suppose que ceci est effectivement cela, et l'expression s'oppose à celle d'identité conceptuelle. C'est ainsi que chacun de nous est réellement identique à soi-même. Des hommes différents ne sont au contraire identiques que conceptuellement, non réellement. Peu importe d'ailleurs que l'identité réelle porte sur une chose, sur un divisif, sur une privation, etc., comme lorsque nous disons par exemple que la cécité est un défaut et le troupeau un groupe d'animaux de la même espèce. Dans notre cas, nous l'avons déjà dit, il ne s'agit pas de l'identité réelle, et il est clair qu'une telle identité n'existe pas en général entre nos

⁴⁸⁰ Dennett D.C., *Consciousness Explained*, Back Bay Books/Little Brown and Compagny, New-York, 1991 et Dretske F., *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, 1995.

⁴⁸¹ Searle J., *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, 1992.

opérations simultanées et que l'on ne retrouve même pas entre les différents aspects que nous avons précédemment distingués dans les actes psychiques. La perception de l'audition ne se confond pas avec la tonalité affective qui l'accompagne. Il s'agit là de deux divisifs de la même réalité, mais on ne peut parler d'identité réelle ni entre elles deux et cette même réalité ni entre elles seulement...Un divisif n'est jamais réellement identique à un autre divisif distinct de lui, sans quoi il ne serait pas un autre divisif mais le même ; il fait seulement partie avec lui d'une même réalité. Et c'est cette appartenance commune à une seule et même chose réelle qui constitue l'unité que nous considérons ici⁴⁸².

Dans ce passage, Brentano rejette explicitement la thèse de l'identité qu'il décrit comme « une identité réelle représentant un maximum d'unité⁴⁸³ ». Le problème essentiel de cette conception de l'unité est qu'elle confond le phénomène psychique avec le mode conscientiel par lequel il est intérioritément perçu. Au lieu de la thèse de l'identité réelle, Brentano choisit de se tourner vers ce qu'il appelle une identité conceptuelle ou partielle. En d'autres termes, même si les états mentaux et la conscience que l'on a de s'y trouver se situe sur le plan d'un seul et même acte, il s'agit néanmoins de deux *divisives* que l'on doit distinguer. Dans cette conception que développe Brentano à la fin du livre II de la *Psychologie du point de vue empirique*, la conscience au sens de l'effet que cela fait de se trouver dans un état est une partie de cet état en sorte que les relations entre le mental et le conscient sont confiées à des principes et lois méréologiques responsables de la cohérence interne de l'acte global et de son unité.

On ne s'étonnera pas alors que l'interprétation adverbale qui découle de la thèse de l'identité réelle soit la plus contestable du point de vue des théories néo-brentaniennes de la conscience. En effet, la théorie adverbale rejette davantage de thèses du modèle de la psychologie descriptive de Brentano qu'elle en accepte. Elle retient la seule thèse intrinséqualiste tandis qu'elle s'oppose au modèle intentionnaliste acte/objet, à la perception interne et à son évidence indubitable mais aussi à la distinction entre objet primaire et secondaire et tout

⁴⁸² Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 174.

⁴⁸³ Brentano F., *Ibid.*

particulièrement à l'idée que la conscience de nos états consistent en une forme d'objet, l'objet secondaire. Dans ces conditions, il est difficile de voir en la théorie adverbiale une théorie néo-brentanienne de la conscience. Brentano et les néo-brentaniens partagent une conception réflexive des états ou actes conscients à l'intérieur d'une théorie représentationnelle de l'esprit, ce qui exclut naturellement la théorie adverbiale. Néanmoins, même si l'on doit abandonner cette dernière piste, l'existence même de deux interprétations opposées de la doctrine de Brentano, l'interprétation d'ordre supérieur et l'interprétation adverbiale, est un fait significatif qui exprime cette dualité dans notre manière contemporaine de théoriser le mental qui oscille entre deux pôles l'un *sapiens* et l'autre sententiel. En d'autres termes, les théories sur l'esprit qui apparaissent plausibles lorsqu'elles s'appliquent à des états propositionnels ne semblent en revanche pas pouvoir expliquer les états phénoménaux. À l'inverse, les théories qui mettent l'accent sur les aspects non intentionnels de l'esprit, comme le fait l'adverbialisme, s'accordent difficilement avec la structure propositionnelle de certains de nos états conscients, tels que les croyances et les désirs. Au fond, ce n'est là rien d'autre que l'intitulé du problème de la conscience dans toute sa généralité mais aussi la preuve, l'existence de ces deux interprétations opposées, du bien-fondé d'un retour à Brentano au regard de ce problème.

À côté de ces trois grandes interprétations, on rencontre dans la littérature contemporaine une quatrième interprétation récemment développée par le philosophe salzbourgeois Johannes Brandl⁴⁸⁴. Selon l'interprétation « révolutionnaire » de ce commentateur, Brentano disposait d'une conception de la conscience interne similaire à notre concept contemporain de conscience pré-réflexive, de *self awareness* ou *self consciousness*, tel qu'il a été réintroduit dans le champ de la philosophie analytique de l'esprit par Bermudez dans son ouvrage sur les

⁴⁸⁴ Brandl J.L., (2012) « What is Pre-Reflexive Self-Awareness ? Brentano's theory of Inner Consciousness Revisited », à paraître dans Fissette D. et Fréchette G., *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam, 2012.

paradoxes de la conscience⁴⁸⁵. Cette thèse passe par une compréhension renouvelée de la distinction entre perception interne et observation interne qui ne correspondent plus à deux facultés cognitives distinctes mais à une seule et même faculté qui prend graduellement des formes distinctes de connaissance de soi. Dans son interprétation, Brandl fait l'hypothèse qu'il existe chez Brentano une sorte de continuum entre la perception interne et l'introspection de sorte qu'il n'y aurait pas une différence de nature mais seulement de degré⁴⁸⁶. En réalité, nous aurions alors affaire à différentes formes de connaissance de soi plus ou moins distincte, indistincte, claire ou confuse. La perception interne est à l'origine indistincte et confuse tandis qu'elle devient de plus en plus distincte et claire à mesure qu'elle tend vers l'introspection ou l'observation interne qui est la forme la plus claire de connaissance de soi. Selon ce diagnostic, la perception interne fournit déjà en 1874 une forme basique de conscience pré-réflexive que Brentano développe davantage dans la seconde phase de sa pensée. Sur la base de cette interprétation, Brandl défend ensuite le modèle brentanien contre ce qu'il estime être deux mésinterprétations, à savoir la lecture d'ordre supérieur et la lecture *unileveliste* qui mène à la théorie auto-représentationnelle de Kriegel. D'une part, Brentano n'avait pas en 1874 une théorie de la conscience en termes de pensée d'ordre supérieur, comme en témoigne son refus de la duplication des actes et sa conception intrinséqualiste de la perception interne. De plus, ce qui est contenu dans la perception interne demeure indistinct et ne possède donc pas la structure articulée des contenus d'attitudes propositionnelles, ce qui tend à éloigner Brentano de la théorie de Rosenthal. D'autre part, Brentano affirme à la fin du second livre de la *Psychologie du point de vue empirique* que les actes conscients recèlent une complexité interne constituée de différences de niveaux, difficilement compatible avec le moule du modèle *unileveliste* de la conscience. Selon ce diagnostic de Brandl, ces deux interprétations manquent chacune à leur façon leur cible. Or, si

⁴⁸⁵ Bermudez J.L. *Paradoxes of Self-Consciousness*, MIT Press, Cambridge, MA, 1998.

⁴⁸⁶ Brandl J.L., *ibid*, p.3

la théorie brentanienne n'est ni dualiste, ni *unileveliste*, c'est peut-être signe qu'il est préférable d'en faire une théorie de la conscience à un niveau et demi.

Aussi séduisante et riche de suggestions que soit cette nouvelle interprétation, nous sommes conduit à la rejeter pour les mêmes raisons que nous avons exclu la théorie adverbiale du champ des théories néo-brentaniennes de la conscience. Brentano et néo-brentaniens, avons-nous dit, partagent une conception réflexive des actes conscients à l'intérieur d'une théorie représentationnelle de l'esprit. Il n'y a nulle part chez Brentano de trace d'une sorte de conscience pré-réflexive de soi, telle que l'entend par exemple Zahavi dans son diagnostic critique des théories néo-brentaniennes. De plus, il est textuellement faux de soutenir que chez Brentano la distinction entre perception interne et observation interne est simplement une affaire de degré et non de nature de sorte que l'on n'aurait pas deux mais une seule et même faculté cognitive. Brentano s'évertue à montrer le contraire comme le prouve la première évocation de la notion de perception interne en 1874 qui la désolidarise de sa compréhension positiviste qui identifie précisément à tort perception interne et observation interne⁴⁸⁷. Sans justifications supplémentaires, l'interprétation pré-réflexive ne semble sous sa forme actuelle pas plus recevable que l'interprétation adverbiale.

D'autres néo-brentaniens, tels que Tektor et Soldati ont commenté la nature judicative de la conscience interne dans la relation particulière qu'elle entretient avec la vérité de ses objets, les phénomènes psychiques⁴⁸⁸. À de multiples reprises, Brentano décrit la perception interne comme un jugement immédiatement évident qui porte sur un acte. Alors que la perception externe a pour objet des phénomènes physiques, la perception interne a elle pour objets des phénomènes psychiques. Compte tenu de leurs objets respectifs, ces deux perceptions sont de

⁴⁸⁷ Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, p. 42.

⁴⁸⁸ Tektor M., (2006) « Brentano (and Some Neo-Brentanians) on Inner Consciousness », *Dialectica* 60, p. 411-32 et Soldati G., (2005) « Brentano on Inner Perception, Intrinsic Truth and Evidence » dans M. E. Reicher, J. C. Marek (Eds.), *Experience and Analysis*, Wien, 2005, p. 63-73.

nature très différentes. La perception externe est toujours éminemment faillible et ne nous donne jamais aucune certitude quant à l'existence de la chose que nous percevons tandis que la perception interne est douée d'une évidence indubitable immunisée contre toute forme de doute mais qui ne peut s'étendre au-delà de nous-mêmes en tant qu'agent psychiquement actif⁴⁸⁹. C'est précisément parce que les phénomènes psychiques sont intérieurement perçus qu'ils existent réellement alors que les phénomènes du sens externe n'ont qu'une existence intentionnelle et phénoménale⁴⁹⁰. Le défi ensuite est d'apporter quelques informations supplémentaires sur cette relation d'évidence indubitable qui lie la perception interne à ces objets dans le contexte d'une théorie représentationnelle de la conscience qui tente d'intégrer sa dimension réflexive. Selon Tektor, la perception interne, en tant que jugement, consiste en un acte de cognition immédiatement évident de son objet : « un état mental x est conscient s'il est unifié à un acte de cognition immédiatement évident de x ⁴⁹¹ ». Cette interprétation passe ensuite par un rejet de l'argument d'ordre supérieur de la duplication des actes pour revenir à la thèse de l'identité ou à l'auto-représentationnalisme qui sont deux formes de versions *unilevelistes* de la conscience. À en croire Tektor, son explication présente le mérite de pouvoir apporter quelques éléments de réponse sur les problèmes classiques associés aux théories de la conscience interne. De son côté, Soldati explore les différentes formes de jugements que peut revêtir la perception interne. Si la conscience prend la forme d'un jugement, il s'agit là d'un sens spécial, « technique » du terme qui ne se confond pas avec son sens ordinaire. Le jugement interne, précise Brentano, se distingue des autres jugements en ce qu'il n'est pas structuré propositionnellement en un sujet, un verbe et un prédicat⁴⁹². La question reste ouverte de savoir à quel type de jugement on a affaire dans la conscience interne. Soldati examine les différentes options qui s'offrent à lui pour décrire la nature de ce

⁴⁸⁹ Brentano F. *ibid*, p. 394.

⁴⁹⁰ *Ibid*, p. 101-5.

⁴⁹¹ Tektor M., *ibid*, p. 411.

⁴⁹² *Ibid*, p. 154.

jugement particulier. Son interprétation de la doctrine du jugement de Brentano aboutit à une explication de l'évidence indubitable dans les termes d'une croyance dispositionnelle et de capacité de réaction cognitive⁴⁹³.

Si ces interprétations mènent à des développements particulièrement intéressants, elles semblent partiellement manquer leur but en expliquant avant tout la dimension épistémologique de la perception interne et en laissant de côté son sens psychologique ou phénoménal qui est pourtant le sens problématique de la conscience à expliquer.

Parmi les interprétations que nous avons passées en revue, seules deux sont réellement recevables : l'interprétation d'ordre supérieur et l'interprétation méréologique. Pour ma part, je me dirige vers cette dernière approche et à la théorie auto-représentationnelle à laquelle elle mène mais en amendant cette dernière d'une de ces prémisses théoriques. Au début de *Subjective Consciousness*, Kriegel discute longuement la classification de Block et conclut que la conscience phénoménale est mieux comprise comme une variété de conscience de soi qui constitue alors la base catégoriale de l'expérience⁴⁹⁴. C'est à mon sens une mauvaise idée de subordonner l'expérience à une forme primitive de conscience de soi car cela reviendrait à supposer l'existence d'états initialement conscients de soi sans qualités phénoménales qui leurs soient associées. Il y aurait ainsi une expérience subjective sans « effet que cela fait » de s'y trouver. Une théorie qui se compromettrait à établir une relation de dépendance de la conscience phénoménale à l'égard de la conscience de soi s'exposerait alors à une version inversée du problème de la généralité. La conséquence absurde d'un état conscient de soi et dépourvu de qualités montre que la conscience de soi ne peut pas être la base catégoriale de l'expérience. Dans le meilleur des cas, on peut soutenir une thèse de la co-extension, au sens où conscience de soi et conscience phénoménale sont co-présente dans l'expérience. Pour ma

⁴⁹³ Soldati G., *ibid*, p. 72-3.

⁴⁹⁴ Kriegel U., *Subjective Consciousness*, p. 58.

part, je milite davantage pour une séparation de ces deux concepts de conscience qui correspondent, me semble-t-il, à deux problèmes philosophiques relativement distincts. Une vérité que je reconnais volontiers à la thèse de l'identité est qu'à un stade basale, celui de la simple occurrence des états conscients, l'expérience se passe de toute forme de référence à un soi qui s'apparente davantage à une hypothèse empirique propre à la pratique psychologique. C'est cette hypothèse dont Husserl nous met en garde en 1901 dès le début de sa Ve Recherche lorsqu'il entreprend de réformer la psychologie descriptive de son maître Brentano. Au niveau fondamental de l'expérience des objets tels qu'ils nous apparaissent être de telles ou telles manières (taille, poids, forme) sous une perspective particulière (*ici et maintenant*), la description phénoménologique doit se tenir le plus possible à l'écart des hypothèses métaphysiques d'une âme ou psychologique d'un soi ou d'une *psyché*. Rien dans l'expérience ne nous montre de telles choses ; il s'agit de données non expérientielles qui n'ont pas leur place dans une authentique description phénoménologique. C'est en substance la critique qu'adresse Husserl à la notion brentanienne de perception interne comme conscience concomitante aux actes intentionnels. De son côté, même si Brentano insiste sur cette notion, il importe de garder à l'esprit que l'objectif de sa psychologie descriptive en 1874 est d'arriver à une théorie des actes de conscience et non à un soi qui supporte ces actes. Se ralliant au slogan de Lange d'une psychologie sans âme, Brentano considère que la psychologie peut rester neutre quant à la question de savoir quelles entités instancient les états mentaux⁴⁹⁵. On peut définir la psychologie comme science du mental en faisant l'économie d'une substance corporelle ou mentale qui supporte ces phénomènes. À ce moment là, Brentano ferme explicitement la porte à une théorie du soi et plus encore à une conscience de ce soi dont on ne retrouve aucune trace en 1874. Néanmoins, cet abandon n'est que provisoire. En effet, Brentano ouvre de nouveau la porte à cette question dans la seconde

⁴⁹⁵ Brentano F., *ibid*, p. 25.

édition de la *Psychologie du point de vue empirique* en 1911 dont les développements sont davantage à reverser au compte d'une métaphysique de l'esprit. Cependant, ce qui intéresse Brentano en 1874, ce sont les actes de percevoir, de penser, de sentir et non un soi qui perçoit, pense et sent. On retrouve ensuite une théorie de la conscience de ces actes, ce que Brentano décrit sous les termes de conscience secondaire que l'on ne doit pas confondre avec une théorie de la conscience de soi. C'est aussi ce qui relève du domaine de la psychologie descriptive et de la phénoménologie par opposition à une métaphysique de l'esprit qui traite de questions ontologiques fondamentales telles que, par exemple, l'existence et la nature du soi et du type de conscience que l'on en a. De ce point de vue, il y aurait fort à parier que les discussions actuelles autour du caractère subjectif de l'expérience dans ses diverses versions représentationnelles gagneraient à être instruites du débat qui oppose Husserl à Brentano sur l'intentionnalité et pas seulement de ce que nous dit ce dernier dans la *Psychologie du point de vue empirique* de 1874. Ce serait là un débat historique intéressant à exploiter pour les théories néo-brentaniennes de la conscience comme pour d'autres versions représentationnelles de l'expérience.

Telle que je la comprends sur le plan théorique, la mienneté en tant que qualité associée à tout état conscient, relève au niveau d'une l'explication de l'expérience phénoménale du problème de l'unité méréologique interne de ces états dont il importe de mettre au jour les différentes connexions, principes et lois de composition. Le problème de la mienneté dans l'expérience est celui de l'unité de la conscience qui se situe en deçà de l'hypothèse d'un soi et d'une conscience de ce soi⁴⁹⁶.

⁴⁹⁶ Tektor M., (2012) « Unity of Consciousness without Self » à paraître dans Fisette D. et Fréchette G., *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam, 2012.

Cependant, les versions méréologiques de la conscience, qui en sont aujourd'hui à leurs débuts, doivent faire face à un certain nombre de problèmes que l'on peut résumer comme suit :

1) La naturalisation de la propriété auto-représentationnelle. De l'aveu même de Kriegel, il s'agit là probablement du principal écueil de sa théorie⁴⁹⁷. La propriété auto-représentationnelle semble incompatible avec le naturalisme philosophique tel qu'il est défini par le représentationnalisme standard et à sa conception de la représentation comme des véhicules neurophysiologiques dont la fonction est de transmettre de l'information. Selon cette explication, il faudra dire qu'une représentation *A* cause sa propre occurrence en transmettant de l'information à elle-même et à propos d'elle-même, ce qui est impossible dans une version causale de l'expérience. De fait, on ne voit pas bien comment la propriété auto-représentationnelle pourrait s'implémenter dans un système physique.

2) La plausibilité du scénario de la complexité des actes conscients. Si l'on peine déjà à concevoir comment l'objet d'un acte peut inexister intentionnellement dans ce dernier, il semble encore plus difficile d'imaginer comment un acte peut inexister en lui-même⁴⁹⁸. Au regard de leur complexité interne, comment différents contenus avec différents objets et donc différentes directions d'ajustement peuvent-ils cohabiter dans l'occurrence d'un seul et même état conscient⁴⁹⁹? Dans une veine critique similaire, on pourra se demander comment un acte peut être simultanément « tourné vers l'intérieur » et « tourné vers l'extérieur » ?

Prises au sérieux, ces critiques suggèrent que la théorie auto-représentationnelle n'est pas une histoire très crédible de l'expérience et que nous disposons peut-être de théories représentationnelles plus convaincantes. De toute évidence, la réponse à ses questions

⁴⁹⁷ C'est ce qu'il a reconnu lors d'une discussion informelle à l'occasion du 6^e séminaire sur l'expérience subjective à l'université de Liège en mai 2012.

⁴⁹⁸ Brandl J.L., (2012) *ibid*, p. 9.

⁴⁹⁹ Thomassion A.M., (2006) *ibid*, p. 3

complexes n'est pas aisée mais le développement et la pertinence explicative des théories méréologiques de la conscience comme la théorie auto-représentationnelle dépendra en partie de leurs capacités à apporter une réponse plausible à ces questions problématiques.

Une autre et dernière interprétation que nous avons jusqu'ici passée sous silence concerne le récent programme de recherche sur l'intentionnalité phénoménale qui se situe aujourd'hui à la pointe de l'actualité des *Consciousness Studies*⁵⁰⁰. Les partisans de l'intentionnalité phénoménale militent en faveur de deux thèses, ce qu'ils appellent « l'intentionnalité de la phénoménologie » et la « phénoménologie de l'intentionnalité ». La première thèse thématise l'intuition théorique qui affirme que les contenus sensoriels sont déjà porteur d'un sens tandis que la seconde réfère à une intentionnalité intrinsèque, métaphysiquement primitive et entièrement constituée par le seul caractère phénoménal de l'expérience, d'où cette définition de l'intentionnalité phénoménale au sens étroit du terme :

Il y a une espèce d'intentionnalité, omniprésente (*pervasive*) dans la vie mentale humaine, qui est constitutivement déterminée par la seule phénoménologie⁵⁰¹.

Les partisans de l'intentionnalité phénoménale adoptent une attitude inséparatiste qui consiste à penser qu'intentionnalité et phénoménalité vont de pair. Il faut les penser comme étant au minimum interdépendants. La ressemblance est frappante entre cette thèse inséparatiste et toute une phénoménologie austro-allemande que l'on retrouve dans l'École de Brentano. Dans un texte de 2007, Graham, Horgan et Tienson font remonter l'inséparatisme à Descartes et à Locke, mais aussi, de manière plus significative, à Brentano et à Husserl, par opposition à la philosophie anglo-américaine de la fin du vingtième siècle. Pour Brentano et Husserl, « la conscience et l'intentionnalité sont traitées typiquement comme des aspects inséparables de

⁵⁰⁰ Voir la revue *Monist* du mois d'avril 2008 entièrement consacré au thème de l'intentionnalité phénoménale.

⁵⁰¹ Horgan T.E. et Tienson J.L. (2002), « The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality », dans *Chalmers D.J.*, (2002), p. 520-1.

nos vies mentales⁵⁰² ». De même, dans un autre article très récent, Horgan et Kriegel invoquaient Brentano et ses élèves – Twardowski, Meinong et bien sûr Husserl – en suggérant qu'il ne fallait pas chercher ailleurs l'origine de l'idée d'intentionnalité phénoménale :

Les vifs débats sur l'intentionnalité chez Brentano et ses élèves concernaient en fait l'intentionnalité phénoménale, qui était probablement l'unique intentionnalité qu'ils reconnaissaient⁵⁰³.

L'examen de cette thèse historique défendue par ce programme de recherche d'une intentionnalité phénoménale constitue le prolongement naturel de cette enquête sur les théories néo-brentaniennes de la conscience dans la mesure où cette thèse interroge à nouveaux frais non seulement la pensée de Brentano mais aussi plus généralement celle qui a fait école à travers sa première génération d'étudiants.

⁵⁰² Graham G., Horgan T.E. et Tienson J.L. (2007), « Consciousness and Intentionality », dans Velmans M. et Schneider S., (éds.) *The Blackwell Companion to Consciousness*, Blackwell, p.468.

⁵⁰³ Horgan T.E. et Kriegel U. (à paraître), « The Phenomenal Intentionality Research Program », dans Horgan T.E et Kriegel U. (éds.), *Phenomenal Intentionality*, Oxford University Press. Draft : <http://uriahkriegel.com/downloads/PIRP.pdf>, p.2.

Bibliographie

- Aquila R.E., (1974) « Descartes, Hume and Brentano on Awareness », *Philosophical and Phenomenological Research* 35 (2), p.223-239.
- Aquila R., (1990) « Consciousness and Higher-Order Thoughts : Two Objections », *American Philosophical Quarterly* 27, p. 81-87.
- Antonelli M., « Franz Brentano et la thèse de 'l'inexistence intentionnelle' », *Philosophiques*, Vol.36, n°2, automne 2009, p.467-489.
- Aristote, *De l'âme*, trad.fr.R.Bodeus, éd. Flammarion, Paris, 1993.
- Armstrong D.M., *The Materialist Theory of Mind*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968.
- Backer G.P et Hacker P.M.S., *Frege, Logical Excavations*, Oxford University Press, New-York, 1984.
- Backer G.P., Hacker P.M.S., *Scepticism, rules and language*, Blackwell, New-York, 1984.
- Baker L. R., *Persons and Bodies*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 2000, p.84.
- Bartok P., (2005) « Brentano's Intentionality Thesis: Beyond the Analytic and Phenomenological Readings », *Journal of the History of Philosophy* 43 (4), p. 437-460.
- Baumgartner W. (2003), « Le contenu et la méthode des philosophies de Franz Brentano et Carl Stumpf », *Les études philosophiques*, n°64, p. 3-22.
- Benveniste E., « De la subjectivité dans le langage » dans *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, Gallimard, Paris, 1966, p. 258-266.
- Bermudez J.L. *Paradoxes of Self-Consciousness*, MIT Press, Cambridge, MA, 1998.
- Block N. « Troubles with Functionalism », *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. IX, p.261-325 trad. fr. écourtée sous le titre « le fonctionnalisme face au problème des qualia », dans *Les Études philosophiques*, 1992, p. 337-370.
- Block N. (1995), « On a Confusion about the Function of Consciousness », *The behavioral and Brain Sciences* 18, p. 227-247.
- Block N., Flanagan O. et Güzelde G., *The Nature of Consciousness : Philosophical Debates*, MIT Press, Cambridge, MA, 1997.
- Block N., (2011) « The Higher Order Approach to Consciousness is Defunct », *Analysis* 71, p. 419-431.
- Bouveresse J., *Wittgenstein : le mythe de l'intériorité*, Minuit, Paris, 1976.
- Brandl J.L., (2012), « What is Pre-reflective Self-Awareness ? Brentano's Theory of Inner Consciousness Revisited » dans Fissette D. et Fréchette G., *Themes from Brentano*, Rodopi : Amsterdam, 2012.

Brentano F., *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.

Brentano F., « Histoire des sciences ecclésiastiques » dans Moehler J.A. (dir.), *Histoire de l'Église*, tome 2, trad.fr. P. Bélet, Gaume Frères et J. Duprey, Paris, 1968, p. 467-560.

Brentano F., *Les diverses acceptions de l'être selon Aristote*, trad.fr. P.Davis, Vrin, Paris, 2005

Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, trad.fr. Maurice de Gandillac, Vrin, Paris, 2008.

Brentano F., *Die vier Phasen der Philosophie*, Meiner, Hamburg, 1926.

Brentano F., *Über die Zukunft der Philosophie*, Meiner, Leipzig, 1929.

Brentano F., *Wahreit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*, ausgewählt und erläutert u.geleitet v. O. Kraus, Leipzig, Meiner ; Hambourg, Meiner, 1962.

Brentano F., *Descriptive Psychologie*, trad. Angl. R.M Chisholm et W. Baumgartner, Meiner, Hamburg, 1982.

Brentano F., *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Meiner, Hamburg, 1987.

Buchvarov P., (1980) « The Adverbial Theories of Consciousness, *Midwest Studies in Philosophy V*, p. 261-280.

Byrne A., (1997) « Some Like It HOT : Consciousness and Higher Order Thoughts », *Philosophical Studies* 86, p. 103-129

Byrne A., « What Phenomenal Consciousness is like ? » dans Gennaro R., *Higher-Order Theories of Consciousness*, John Benjamin compagnie publishing, Amsterdam/Philadelphia, 2004, p.203-227.

Byrne A., (2006) « Color and the Mind-Body Problem », *Dialectica* 60, p. 223-44.

Carnap R., *La construction logique du monde*, trad.fr. Th. Rivain, Vrin, Paris ; texte original : *Der Logische Aufbau der Welt*, Weltkreis-Verlag, Berlin, 1928 ; trad.angl. *The Logical Structure of the World*, University of California Press, 1967.

Carruthers P. et Smith K. (éds.), *Theories of Theories of Mind*, Cambridge University Press : Cambridge, MA, 1996.

Carruthers P., (1998) « Natural Theories of Consciousness », *European Journal of Philosophy* 6, p. 203-222.

Carruthers P., *Phenomenal Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p.199

Carruthers P., (2003) « The Evolution of Consciousness » dans Carruthers P. et Chamberlain, *Evolution and human mind : modularity, language and méta-cognition*, Cambridge University Press : Cambridge, 2000.

Carruthers P., (2007) « Higher Order Theories of Consciousness », *Stanford Encyclopedia of Philosophy* : <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-higher/>.

Castaneda H.N., (1967) « The Logic of Self-Knowledge », *Nous* 1, p. 9-22.

Caston V., (2002), « Aristotle on Consciousness », *Mind* 111, p. 751-815.

Cayla F., *Routes et dérives de l'intentionnalité*, l'Eclat, Combas, 1991.

Chalmers D.J. (1995), « Facing up to the Problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies* 2, p.200-220.

Chalmers D.J., *A conscious Mind. In Search for a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New-York, 1996.

Chalmers D.J., *Philosophy of Mind : Classical and Contemporary Perspectives*, Oxford University Press, New York, 2002.

Chisholm R.M., « Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional », dans Lee E.N. et Mandelbaum M.H., (dir.), *Phenomenology and Existentialism*, Hopkins Press, Baltimore, 1967, p.1-23.

Chisholm R.M., *Perceiving : A Philosophical Study*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1957.

Chisholm R.M., *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, New York, 1960.

Courtine F., « Histoire et destin phénoménologique de l'intention » dans Janicaud D., *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et sciences cognitives*, Vrin, Paris, 1995, p. 13-36.

Churchland P., « Le matérialisme éliminativisme et les attitudes propositionnelles », dans Fisette D. et Poirier P., *Philosophie de l'esprit-I : Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Vrin, Paris, 2002, p. 117-153.

Crane T., « Intentionality », *Philosophy of Science: An Encyclopedia*, ed. J. Pfeifer and S. Sarkar. Routledge, 2006.

Crane T. (2006), « Brentano's concept of intentional inexistence », dans Textor M. (ed.), *The Austrian Contribution to the Analytic Philosophy*, Routledge, London, 2006.

Crick F. et Koch C., « Towards a Neurobiological Theory of Consciousness » dans Block N., Flanagan O. et Güzelde G., *The nature of consciousness : Philosophical Debates*, p.277-292.

Davies M. et Humphreys G. (dir.), *Consciousness. Psychological and Philosophical Essays*, Oxford, Blackwell, 1993

Davies P., (1997) « Deflating Consciousness : a critical review of Fred Dretske's *Naturalizing of the mind* », *Philosophical Psychology* 10, p. 545-6.

Dennett D.C., *Consciousness Explained*, Back Bay Books/Little Brown and Compagny, New-York, 1991.

- Dennett, D., (1994) « Real consciousness », dans Revonsuo A. & Kamppinen M. (éd.) *Consciousness in Philosophy and Cognitive Neuroscience*, Lawrence Erlbaum : Hillsdale, NJ, p. 42-77.
- Dennett D., (2001) « Are we explaining consciousness yet ? », *Cognition* 79, p. 221-37.
- Dennett D.C., « Quining Qualia », dans Chalmers D.J (2002) (eds.), p. 226-247.
- Descartes R., *Méditations métaphysiques*, GF-Flammarion, Paris, 1979
- Dretske F., *Knowledge and the flow of information*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- Dreske F., *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995.
- Dreske F., « Conscious Experience » dans *Chalmers D.J. (2002)*, p. 422-435.
- Dretske F., (2003) « Experience as Representation », *Philosophical Issues* 13, *Philosophy of Mind*.
- Dreyfus H.L., *Husserl, Intentionality and Cognitive science*, MIT Press, Cambridge, MA, 1982.
- Dummett M., *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, London, 1993.
- Engel P., *Précis de philosophie analytique de l'esprit*, PUF, Paris 2000.
- Feigl H., « The Mental and the Physical », dans *Chalmers (2002) (éds.)*, p. 68-73.
- Fisette D., *Lectures frégéennes de la phénoménologie*, L'Eclat, Combas, 1994
- Fisette D. et Poirier P., *Philosophie de l'esprit*, Vol. 2, Vrin, Paris, 2004.
- Fisette D., « Descriptive Psychology and the problem of consciousness » dans Thompson E., *The Problem of Consciousness : new essays in Phenomenological Philosophy of Mind*, University of Calgary Press : Calgary, 2003.
- Fisette D., *Carl Stumpf. La renaissance de la philosophie. Quatre articles*, Vrin, Paris, 2006.
- Fisette D., (2011), « Phénoménologie de l'expérience perceptive : Husserl critique de Brentano », *Bulletin d'analyses phénoménologiques*, VII, 1, p. 1-32.
- Fisette D. et Fréchette G., *À l'Ecole de Brentano : de Würzburg à Vienne*, Vrin, Paris, 2007.
- Fisette D. et Fréchette G., *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam, 2012.
- Fisette D. et Poirier P. (dir.), *Problèmes de conscience*, L'Harmattan, Paris, 2004.
- Follesdal D., « Husserl and Frege : A contribution to elucidating the origins of phenomenological philosophy », dans Haaparanta L (éd.), *Mind, Meaning and Mathematics : essays on the philosophical views of Husserl and Frege*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston, 1994.
- Gennaro, R., *Consciousness and Self-Consciousness: A Defense of the Higher-order Thought Theory of Consciousness*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 1996.

Gennaro R.J., (2002) Jean-Paul Sartre and the *HOT* Theory of Consciousness, *Canadian Journal of Philosophy* 32, p. 293-330.

Gennaro R., *Higher Order Theories of Consciousness* », John Benjamins Publishing, Amsterdam/Philadelphia, 2004.

Gennaro R. J., « Between Pure Self-Referentialism and the Extrinsic HOT Theory of Consciousness » dans Kriegel U. et Williford K.W., (2006), p. 221-248

Gilson L., *Méthode et Métaphysique selon Franz Brentano*, Vrin, Paris, 1955.

Gilson L., *La psychologie descriptive selon Franz Brentano*, Vrin, Paris, 1957.

Graham G., Horgan T.E. et Tienson J.L. (2007), « Consciousness and intentionality », dans Velmans M. et S. Schneider S., (éds.) *The Blackwell Companion to Consciousness*, Blackwell, p. 468-484.

Gulick R. van., (1988) « A Functionalist Plea for Self Consciousness », *Philosophical Review* 97, p. 149-188.

Gulick R. van., (1993), « Understanding the Phenomenal Mind : Are We All Just Armadillos ? » dans Davies M. et Humphreys G. (dir.), *Consciousness. Psychological and Philosophical Essays*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 137-154.

Gulick R.van. (2000), « Inward Upward : Reflection, Introspection and Self-Awareness », *Philosophical Topics* 28, 275-305.

Gulick R.van., (2004) « Consciousness », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<http://plato.stanford.edu/entries/consciousness/#2.3>)

Gulick R. van. (2004), « Higher Order Global States (HOGS) : An Alternative Higher-Order Model of Consciousness » dans Gennaro R., *Higher-Order Theories of Consciousness*, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamin Compagnie Publishing, Amsterdam/Philadelphia, 2005, p. 67-92.

Gulick R. van. « Mirror, Mirror, it's that all ? », dans Kriegel et Williford (2006), p. 11-41.

Güzeldere, G. (1995), « Is Consciousness the Perception of What Passes in One's Own Mind? » dans Block, Flanagan, and Güzeldere (1997), p 801-22.

Haller R., (1986) « Zur Historiographie der österreichischen Philosophie », repris dans Uebel T., *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle*, Kluwer, Dordrecht, 1992.

Heidegger M., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad.fr. J-F courtine, Gallimard, Paris, 1985.

Hellie (2009), « Higher-Order Representation and Higher-Order Acquaintance », *Philosophical Studies* 134, p. 289-324.

Helmholtz H.v. (1878), « The Facts in Perception », dans Kahl R., *Selected writings of Hermann von Helmholtz*, Weysleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1971, p. 376-377.

Hill Christopher S., *Sensations*, Cambridge University Press, New-York, 1991.

Horgan T.E. et Tienson J.L. (2002), « The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality », dans Chalmers D.J. (2002), p. 520-533.

Horgan T.E. et Kriegel U. (à paraître), « The Phenomenal Intentionality Research Program », dans T.E. Horgan et U. Kriegel (éds.), *Phenomenal Intentionality*, Oxford University Press. Draft : <http://uriahkriegel.com/downloads/PIRP.pdf>

Hossack K., (2004) « Self-Knowledge and Consciousness », *Proceedings of Aristotelian Society* 102, p.163-181.

Hume D., *Traité de la nature humaine*, trad.fr. A. Leroy, Éd. Aubier, Paris, 1946.

Husserl E., *Philosophie de l'arithmétique*, trad.fr. J.English, PUF, Paris, 1972.

Husserl E., et Twardowski K., *Sur les objets intentionnels*, trad.fr. J.English, Vrin, Paris, 1993.

Husserl E., *Les Recherches logiques*, tome 2 et 3, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad.fr. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Puf Epiméthée, Paris, 2005.

Jackson F. (1986) « What Mary didn't Know », *Journal of Philosophy* 83, p. 291-5.

Janicaud D., *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et sciences cognitives*, Vrin, Paris, 1995.

Janicaud D., *L'éclatement de la phénoménologie*, L'Éclat, Paris, 1998.

Janzen G., *The Reflexive Nature of Consciousness*, John Benjamins Publishing, Amsterdam/Philadelphia, 2008.

Kent O., (1984) « Brentano and the Relational View of consciousness », *Man and World* 17, p.19-52.

Kim J., (1982) « Psychophysical Supervenience », *Philosophical Studies* 41, p. 51-70.

Kim J., « Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction » dans Chalmers D.J., (2002), p.135-150.

Kriegel U., (2002) « Phenomenal Content », *Erkenntnis* 57, p. 175-98.

Kriegel U., (2003) « Consciousness, Higher-Order Content and the Individuation of Vehicules », *Synthese* 134, p. 477-504.

Kriegel U., (2003) « Consciousness as Explicit Sensory Quality and as Implicit Self Awareness », *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2, p.1-26.

Kriegel U. (2003), « Consciousness as Intransitive Self-Consciousness : Two Views and an Argument », *Canadian Journal of Philosophy* 33, p. 103-132.

Kriegel U., (2004) « A Functional Role of Consciousness : A Phenomenological Approach », *Phenomenology and the cognitives Sciences* 3, p. 175-176.

Kriegel U., (2004) « Consciousness and Self-Consciousness, *Monist* 87, p.185-209.

Kriegel U., « Same-Order Monitoring Theories of Consciousness », dans Kriegel U. et Williford K., (2006), p. 143-171.

Kriegel U. et Williford K., (eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, MIT Press, Cambridge, MA, 2006.

Kriegel U. et Williford K., *Subjective Consciousness : Self-Representational Approaches to Consciousness*, MIT Press, New-York, 2009.

Kriegel U. (2009), « Self-Consciousness and explanatory Gap » dans Liu J. et Perry J., *Consciousness and the Self*, Cambridge University Press, New-York, 2009.

Kriegel U., *Subjective Consciousness : A Self-Representational Theory of Consciousness*, Oxford University Press, New-York, 2009.

Kriegel U., *The Sources of Intentionality*, Oxford University Press, New-York, 2012.

Kriegel U., (2012) « Brentano's Most Striking Thesis : No Representation without Self-Representation » dans Fisette D. et Fréchette G., *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam, 2012.

Kripke S., *Wittgenstein on Rules and Private Language : an Elementary Exposition*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982.

Lau H. et Rosenthal D.M., (2012) « Empirical support for the Higher-Order Theories of Conscious Awareness », *Trends in Cognitive Sciences* 15, p.365-373.

Levey S., (1997) « Coincidence and the Principles of Composition », *Analysis* 57, p. 1-10.

Levine J., « On leaving out What It's Like », Davies M. et G. Humphreys G. (éds.), *Consciousness*, Blackwell : Oxford, 1993; trad.fr : « Omettre l'effet que cela fait, dans Fisette D. et Poirier P., *Problèmes de conscience*, p.33-59.

Levine J. (1983), « Materialism and *Qualia* : The Explanatory Gap », *Pacific Philosophical Quarterly* 64, p.354-361.

Levine J. (2006), « Awareness and (Self-Representation) », dans Kriegel U. et Williford K., (2006), p. 173-199.

Levine J., *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness*, Oxford University Press, New-York, 2001.

Levine J. (2010), « Phenomenal Consciousness : a Cartesian Theater Revival », *Philosophical Issues* 20, Philosophy of Mind : <http://www.umass.edu/philosophy/PDF/Levine/phenexp-final.pdf>.

Lewis D. (1978) « Mad Pain and Martian Pain », *Readings in Philosophy of Psychology* 1, p. 216-222, trad. François D. Boucher, dans *Philosophie de l'esprit, psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Textes réunis par D. Fisette et Poirier P. (2002), Vrin, Paris, 2002, p. 189-306.

Lewis D., *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 1999.

Liu J. et Perry J., *Consciousness and the Self*, Cambridge University Press, New-York, 2009.

- Lurz R., (2003) « Neither HOT nor COLD : An Alternative Account of Consciousness », *Psyché* 9 (1), <http://psyche.cs.monash.edu.au/v9/psyche-9-01-lurz.html>.
- Lurz R., « Advancing the Debate between HOT and FO Accounts of Consciousness », *Journal of Philosophical Research* 28, p. 23-44.
- Lycan W.G., *Consciousness and Experience*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1996.
- Lycan W.G., « Consciousness as Internal Monitoring » dans Block, Güzeldeire et Flanagan (1997), p. 755-73.
- Lycan W.G., (2001) « A Simple Argument for a Higher-Order Representation Theory of Consciousness », *Analysis* 61, p.3-6.
- Lycan W. G., « The superiority of HOP to HOT », dans Gennaro R., *Higher Order Theories of Consciousness* », John Benjamins Publishers, 2004, p. 93-115.
- Marras A., (1974) « The Thomistic Roots of Brentano's Conception of Intentionality », *Rassegna di scienze filosofiche*, Vol.27, p. 213-236.
- McAlister L., (1970) « Franz Brentano and Intentional Inexistence, *Journal of History of Philosophy*, Vol.8, p. 423-430.
- McGinn C., *The Problem of Consciousness : Essays toward a Resolution*, Blackwell, 1991.
- McGinn C., *Character of Mind, introduction à la seconde édition*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- McGinn C., « Can We solve the Mind-Body Problem », dans D.J.Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind : Classical and Contemporary Readings*, 2002, p.394-406.
- Mohanty J., *Husserl and Frege*, Indian University Press, Bloomington, 1982.
- Moran D., (1996) « Brentano's Thesis », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 70, p. 2-27.
- Mulligan K. et Smith B., (1985) « Franz Brentano on the Ontology of Mind », *Philosophy and Phenomenological Research* 45, p. 627-644 ; repris dans Jacqueline D. (éd.), *Cambridge Companions to Brentano*, Cambridge University Press, 2006, p. 65-97.
- Nagel T., (1974) « What It Is Like To Be a Bat? » *Philosophical Review* 83, p. 435-445.
- Natsoulas T., (1993) « What Is Wrong with Appendage Theory of Consciousness », *Philosophical Psychology* 6, p. 137-154.
- Natsoulas T., (1999) « The Case for Intrinsic Theory : IV. An Argument from How Conscious Mental-Occurrence Seem », *Journal of Mind and Behavior* 20, p. 257-76.
- Natsoulas T., (2004) « The Case for intrinsic Theory X. A Phenomenologist Account of inner Awareness », *The Journal of Mind and Behaviour* 25, p.97-122.
- Neander K., (1998), *The Division of Phenomenal Labor : a Problem for Representational Theories of Consciousness* », *Philosophical Perspectives* 12, p. 411-34.

Pacherie E. et Proust J. *La philosophie cognitive*, Édition des sciences de l'homme, Paris, 2004.

Perler D., *Les théories de l'intentionnalité au Moyen-âge*, Vrin, Paris, 2003.

Perry J., (1978) « The problem of Essential Indexical », *Nous* 13, p. 3-21.

Poli R., *The Brentano Puzzle*, Ashgate, Aldershot, 1998.

Povinelli D., « Chimpanzee Theory of Mind ? » dans Carruthers P. et Smith K. (éds.), *Theories of Theories of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 1996, p. 293-329.

Putnam H. (1967) « The Nature of Mental States », dans D.J. Chalmers (ed), *Philosophy of Mind : Classical and Contemporary Readings*, Oxford university Press, New-York, 2002, p. 73-80. trad. fr. J.M Roy, dans *Philosophie de l'esprit, psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Textes réunis par Fisette D. et Poirier P., Vrin, Paris, 2002.

Reid T., *Inquiry and Essays*, Hackett, Indianapolis, 1983.

Revonsuo A. & Kamppinen M. (éd.) *Consciousness in Philosophy and Cognitive Neuroscience*, Lawrence Erlbaum : Hillsdale, NJ, 2004.

Rosenthal D.M., (1986) « Two concepts of Consciousness », *Philosophical Studies* 49, p.329-359 ; traduit dans D.Fisette et P.Poirier, *Philosophie de l'esprit*, l'Harmattan, 1997, p.173-203.

Rosenthal D. M., (1997) « A theory of Consciousness » dans Block N., Flanagan O. et Güzelidere G., *The Nature of Consciousness : Philosophical Debates*, 1997, p. 729-754.

Rosenthal D.M., (2002), « How many kinds of consciousness ? », *Consciousness and Cognition* 11, p. 653-665.

Rosenthal D.M., (2004) « Subjective Character and Reflexif Content », *Philosophy and Phenomenological Research* 68, p. 91-8.

Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, Oxford University Press, New-York, 2005.

Rosenthal D.M., (2008) « Consciousness and its Function », *Neuropsychologia* 46, p. 829-831.

Rosenthal D.M., (2009) « Concepts and Definitions of Consciousness » (web), Elsevier : <https://sites.google.com/site/davidrosenthal12/elsevier.pdf?attredirects=0>,

Rowlands M., *The Nature of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 2001.

Roy J-M., *Rhin et Danube : Essais sur le schisme analytico-phénoménologique*, Vrin, Paris, 2010.

Schuhmann K., (1994) « Der Gegenstandsbegriff in Brentanos 'Psychognosie', *Brentano studien*, 5, p. 167-176.

Schuhmann K., « Brentano's Impact on Twentieth-Century Philosophy », dans Jacqueline D., *Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 2006, p. 277-298.

Searle J., *L'Intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad.fr. C. Pichevin, Éd. De Minuit, Paris, 1985.

Searle J., *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, 1992.

Seron D., (2010) « Perspectives pour une phénoménologie de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique VI* (8), 2010, p. 162-191.

Seron D., *Ce que voir veut dire. Essais sur la perception*, Le Cerf, Paris, 2012.

Shoemaker S., (1968) « Self-reference and Self-awareness », *The Journal of Philosophy* 65, p. 556-79.

Shoemaker S., (1994) « Phenomenal Character », *Nous* 28, p. 21-38.

Simons P., *Parts : a Study in Ontology*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

Siewert C., *The Significance of Consciousness*. Princeton University Press, Princeton, 1998.

Sluga H., *Gottlob Frege*, Routledge, 1980. Smith B., (1988) « The Soul and its Parts. A Study in Aristotle and Brentano », *Brentano studien* 5, p. 75-88.

Smith B., (1992) « The Soul and its Parts. II : Varieties of Inexistence », *Brentano studien*, vol. 4, p. 35-51.

Smith B., *Austrian Philosophy : the Legacy of Franz Brentano*, Open court, Chicago, 1994.

Spiegelberg H., (1969) « 'Intention' und 'Intentionalität' in der Scholastik, bei Brentano und Husserl », *Studia Philosophica*, Vol.29, p. 189-216.

Soldati G., (2005) « Brentano on Inner Perception, Intrinsic Truth and Evidence » dans M. E. Reicher M.E., J. C. Marek J.C., (Eds.), *Experience and Analysis*, Wien, 2005, p. 63-73.

Sorabji R., (1991) « From Aristotle to Brentano : The Development of the Concept of Intentionality », *Oxford Study in Philosophy* (Supplementary Volume), p. 226-259.

Strawson G., « Intentionality and Experience : Terminological Preliminaries », dans Smith D.W. et Thomasson A.L., *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Oxford University Press, 2005, p. 41-67.

Stumpf C., *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Hirzel, Leipzig, 1873.

Stumpf C., « Erinnerungen an Franz Brentano », dans Kraus O., *Franz Brentano*, Neue Österreichische Biographie, Vol.III 1^{ère} section, Wien, 1926, p.89-90.

Tektor M., (2006) « Brentano (and some Neo-Brentanians) on Inner Consciousness », *Dialetica* 60, p. 411-32.

Textor M. (ed.), *The Austrian Contribution to the Analytic Philosophy*, Routledge, London, 2006.

- Textor M., (2012) « Unity of Consciousness without Self » dans Fisette D. et Frechette G., *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam, 2012.
- Thomas A., (2003) « An Adverbial Theory of Consciousness », *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2, p. 161-185.
- Thomasson A.L. (2000), « After Brentano : A One Level Theory of Consciousness », *European Journal of Philosophy* 8, p.190-209.
- Thomasson A.L (2002), « Phenomenology and the Development of Analytic Philosophy », *Southern Journal of Philosophy*, Vol.XL, p.115-142.
- Thomasson A.L et Smith D.W., *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Oxford University Press, New-York, 2005.
- Thomasson A.M., (2006), « Self-Awareness and Self Knowledge », *Psyché* 12, p. 1-15.
- Thompson E., *The Problem of Consciousness : New Essays in Phenomenological Philosophy of Mind*, University of Calgary Press : Calgary, 2003.
- Trendelenburg F. A., *Geschichte der Kategorienlehre*, Olms, Hidesheim, 1979.
- Twardowski K., *Idee und Perception. Eine Erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes, Konegen*, Wien, 1892.
- Twardowski K., *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine Psychologische Untersuchung*, Philosophia, München, 1982.
- Twardowski K., « Franz Brentano and the History of Philosophy » dans Twardowski K., *On Actions, Products and Other in Philosophy*, trad.angl. A.Szylewicz, Rodopi, Amsterdam, 1999, p. 243-253.
- Twardowski K., *On Actions, Products and Other in Philosophy*, trad.angl. A.Szylewicz, Rodopi, Amsterdam, 1999.
- Tye M. (1990) « A Representational Theory of Pains and their Phenomenal Characters » *Philosophical Perspectives* 9, p. 223-39.
- Tye M., *Ten Problems of Consciousness : A Representational Theory of Phenomenal Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995.
- Tye M. *Consciousness, Color and Content*, MIT Press, Cambridge, MA, 2000.
- Uebel T., *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle*, Kluwer, Dordrecht, 1992.
- Weisberg J., « Abusing the notion of « What-it's-like-ness » : A Response to Block », *Analysis* 71, p. 438-443.
- Woodruff Smith D. et McIntyre R., *Husserl and intentionality : A Study of Mind, Meaning and Language*, D. Reidel Publishing, Dordrecht, Netherlands, 1982.
- Woodruff Smith D., (1986) « The Structure of (self-) Consciousness », *Topoi* 5, p. 149-156.
- Woodruff Smith D., *The Circle of Acquaintance*, Kluwer Academie Publishers, Dordrecht, 1989.

Woodruff Smith D., *Husserl*, Routledge, New-York, 2007.

Wundt W., *Gründzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, 1874 ; Wundt W., *Éléments de psychologie physiologique*, Alcan, Paris, 1886.

Zahavi D., (2004) « Back to Brentano », *Journal of Consciousness Studies* 11, p. 66-87.

Zahavi D., (2006) « Two takes on One-Level Account of Consciousness », *Psyche* 12, p. 1-9.

Zahavi D., *Subjectivity and Selfhood : Investigating on the first-person perspective*, MIT Press, Cambridge, MA, 2005.

Index nominum

Aquila 41, 171
Antonelli 48, 49 52, 62, 90
Aristote 23, 24, 27-32, 50, 56, 59, 125, 132, 164, 178, 227, 272
Armstrong 19, 112, 156

Backer 12
Bartok 103
Baumgartner 48
Bermudez 282, 283
Block 118, 121, 133, 134, 137, 174, 177, 224, 286
Bouveresse 10
Brandl 95, 97, 109, 282, 283, 284
Brentano 7-93, 159-171, 264-293
Buchvarov 260
Byrne 171, 189

Carnap 8, 9
Carruthers 19, 97, 112, 119, 156, 177, 178, 180, 274
Castaneda 185
Caston 97, 111
Cayla 10
Chalmers 18
Chisholm 10, 44-48, 51-53, 58-62, 96, 103, 148, 278
Churchland 131, 155
Courtine 12, 31
Crane 43, 106
Crick 117

Davies 15, 140, 192
Dennett 112, 155, 194, 195, 196, 198, 202, 203, 254
Descartes 23, 32-36, 127, 164, 169-171, 273, 291
Dretske 16, 19, 71, 102, 182, 186, 187, 191, 193, 216, 218, 219, 267
Dreyfus 94
Dummett 11, 12

Feigl 190

Fisette 12, 26, 42
Follesdal 10, 12, 63
Fréchette 12

Gennaro 97, 236
Gilson 37-106
Graham 291
Gulick 97, 181, 193, 194, 202, 205, 230, 275, 276
Güzeldere 110, 117, 171, 176, 183, 221, 260

Hacker 12
Haller 7, 12
Heidegger 8, 9, 10, 31, 32, 265
Hellie 251-252
Helmholtz 152-155
Hill 196, 245, 276
Horgan 291
Hossack 97, 250, 252, 256-258, 280
Hume 23, 25, 36
Humphreys 15, 140
Husserl 9, 10, 11, 13, 25, 26, 31, 33, 42, 47, 63, 94, 95, 104, 106, 107, 109, 203, 206, 207, 213, 265, 266, 287, 291

Jackson 128, 232
Janicaud 31, 265
Janzen 97, 227
Kent 52, 63
Kim 232
Koch 117, 131
Kriegel
Kripke 12, 96, 97, 102, 109-110, 205-292

Lau 269
Levey 237
Levine 15, 101, 116, 117, 128, 214, 216, 251, 252, 270
Lewis 255, 256
Lurz 97, 171
Lycan 19, 97, 112, 119, 152, 157, 158, 172, 195, 254, 259, 274

Marras 61

McAlister 209
McGinn 18, 128, 270
Mohanty 10
Moran 42, 161
Mulligan 12, 104, 235

Natsoulas 97, 171, 206, 231
Neander 171

Perler 31
Poli 7, 12
Poirier 15, 115, 232
Povinelli 179

Reid 257, 258
Rosenthal 19, 97, 101, 111, 112, 115-186 et 268-293
Rowlands 20, 97, 174, 175, 177
Roy 12, 58, 64, 82, 107

Schuhmann 7, 27, 56
Searle 17, 132, 140, 148, 150, 279
Seron 17
Shoemaker 136, 185, 188, 218, 275
Simons 12, 235
Siewert 110
Sluga 12
Smith 8, 12, 36, 104, 235
Spiegelberg 60, 61
Soldati 97, 184, 285, 286
Sorabji 22
Strawson 116
Stumpf 25, 26, 27, 95, 104, 169, 271

Textor 107, 114
Thomas 249-264
Thomasson 249-264
Thompson 94
Tienson 291
Trendelenburg 27
Twardowski 32, 43, 48, 95, 160, 161, 191
Tye 15, 71, 99, 102, 189, 193, 218

Uebel 7

Weisberg 174

Woodruf Smith 207

Wundt 38, 153

Zahavi 20, 95, 97, 101, 110, 115, 181, 185, 264-267, 284